

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية *

للعلامة الثاني * سعد الدين التفتازاني *

المشتقة على حاشية العلامة المحقق * قول أحمد على الخبالي * مع مهناتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخبالي) مع مهناتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والكنوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الخبالي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الخبالي أيضا

تتميه *

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع مهناتها

وبها مشيها المرعشي مع مهناته أيضا كل منها مفصول بمجدول ووافق

في البحث * وثانيا بعد تمام ما ذكرنا في حاشية العصام وخصها في الصلب

وبها مشيها حاشيتان عليها احدهما لولي الدين * وثانيهما للكنوي

مفصولتان بالجداول * وثالثا بعد تمامها ثاني حاشية شجاع

الدين وبها مشيها حاشية محمد الشريف

تتميه *

الحواشي البهية على الشافية

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البنية • على شرح العقائد النسفية

• العلامة الثاني • سعد الدين التفتازاني

المشتملة على حاشية العلامة المحقق • قول أحمد علي الخبالي • مع منهواتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخبالي) مع منهواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والسكنوني) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الخبالي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الخبالي أيضا

• نفيه •

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها

وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول ووافق

في البحث • وثانيا بعد اتمام ما ذكرنا في حاشية المصمم وحدها في الصلب

وبهامشها حاشيتان عليها • احدها لولي الدين • والثانية للسكنوني

منصير لان بالجدول • والثالث بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع

الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

• نفيه •

مرعشي على قول احمد والخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام (وبعد) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجدي زاده * أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الثمينة بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلبي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالي وقول احمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (ثم) لما رجعت إلى بلدي اتفق لي بتدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليها ولم ألتزم بتدريسها وترتيبها أرسلتها إلى الفاضل الذي عبد الرحمن البستاني المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويضبطها ففعلها إلى قراطين ثم أرسلها إلى قنطرة التي فرأيت أنها رتبها أحسن ترتيب جزاء الله خيراً وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبا وأرادها * لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ إذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة * (وهذا) أدان كبريائي ووهن العظم مني ودنو الارتمال إلى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا إلا لبا ولموا * فيألفني على

حاشية قول احمد على الخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلاة على أفضل أميائك وخير أصفيائك

(١) ومعنى سبحانك أتزه تزيها لك وأبندك من السوء وأصفك بالبرائة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والظهير والولد وسائر الصفات وجميع سمات الحديث (منه)

(وبحمدك)

رجعت تكن روعتي غشي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي . واضمرت قول احمد (قوله سبحانك اللهم) قال بعض الأفاضل (١) في تفسيره أي أتزهك اللهم تزيها أشار به إلى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر إلى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرِب الرقاب أصل الأول كتب الله ذلك كتاباً حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف إلى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضرباً على ما أشار إليه البيضاوي وفي ذكر التسييح براعة الاستهلال لأنه بمعنى التزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لأنه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لأنه المتعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) في ذكر الحمد لأنه اظهار الصفات التكميلية (وكذا) في ذكر النبي لأنه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) في ذكر الآل والأصحاب لأنه يبحث فيه عن أحوالهم كما في مبحث الإمامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لأن في الكلام قهراً للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الأفاضل (٢) الواو في

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

قالت العبد في الهوى * المعاصي شئت أمرى وأثقلت ظهري وأدبر ريمان عمري وأصفرت الشمس وفرب الما وما أخذت زاداً من سوق الدنيا للسفر المظلم والهمول العظيم فإسقاء ويا حزناه فمن أقفر مني إلى الله أنفض إليه قلب حزني وأقوم مقام سائل مسكين أشكو إليه قاتني وعزيتي ثم حيرني وانقطاع قوتي لعله يرحمني * وسعة

وبحمدك للحال تقديره أصبحك ملتبياً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لا يحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالمفرد لوقوع الجملة هنا موقفة (ان قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التيسيع التزبه أي نسيته تعالى الى الزاخرة والحمد هو التشاء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشئين معا (قلت) يجوز ان يكون التيسيع بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه وإيقاعه. ويمكن المقارنة (ثم) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لمعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتخنى على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للمعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلزم قول المحشي على آلائك . (والحاصل) ان هنا أربعة احتمالات لان الواو لما للحال أو للمعطف وعلى كل تقدير فالحمد امامضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي السورتين منها انتفت الملائكة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتنان الحديث المشهور فلم يبدأ المحشي بالتيسيع وخيل الحمد تبعاً وقيد له (قلت) التيسيع ومنه تعالى بالجليل فهو حمد (وانما) قيد بالحمد على آلائه التي من جعلها التوفيق للتيسيع ذكراً للنعمة ودفعاً للمعجب (وحاصله) الاعتراف بان التيسيع نعمة من نعمه وليس من نقبي ولنا استنباع الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانه مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزهه تعالى وينسبه الى الزاخرة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجليل (قلت) بل حصل لان نسيته تعالى الى الزاخرة (٣) بتوقف على كونه موصوفاً بالزاخرة.

وعلى آله وأصحابه قامري أعدائك وناصري أوليائك * والتابعين بالاحسان لا أولئك *
(قوله الحمد استأخذه) الحمد هو وصف المختار بالجليل مطلقاً على الجليل الاختياري من
نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الافاضلة من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاجابة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلا نفاه من قوله على الجليل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجليل مطلقاً) أي اختصاراً أو لاداء صلة الوصف (٢) فالمراد من الجليل هنا الحدود به وهو موصوفه التمت أو الشيء (قوله على الجليل الاختياري) لعل على التعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في معني اليب في قوله تعالى وتكبروا الله على ما عداكم أي لمدايته اياكم

(١) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد ما يوجب ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجب فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أهم لكن بقربة التلبس بخاص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى ما يوجب به معنى ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخص أيضاً ذلك السبب بقربة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبآلاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك فلي الاولين لا يصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ ويموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء وهنا فيكون حاصل المعنى وبآلاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عنها في الكلام ركافة فالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركافة حكم بعدم ملائمة (منه) (قوله ما يوجب) أي يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجليل لكونه موقفاً لعبادة أو التقوى والمراد هنا التوفيق للتيسيع تأمل (م)
(٢) لاسية فلا يكون قوله على الجليل الاختياري مستدركاً (م)

(قوله قال صاحب الكشاف) اهـ (لعل) الفرض من نقله أثبت عموم الحمد عليه للتمعة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشاف من ذنبك التعريفين تميز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع للمانع ولذا ترك فيها بعض القيود اللازمة أو المراد منها الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشتر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالتمعة وعموم مودعه من الثلاثة فيعتبر فيه ما يشتر في الحمد من الاباء عن التعظيم الدال عليه البناء لانه قول بني عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الاباء عن التعظيم ولما كان مبنيًا عن التعظيم ثبت انه فعل جيل ولما اعتبر في الحمد كون الجليل اختياريًا اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف) يعني من جعلها أخوين وجمعها في تعريف واحد أحق لفظ الظاهر لاحتمال أنه جعلها أخوين لاتحادها في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان الفيد المشترك (١) على ما هو شأن القول في جواب ماها لالبيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لأنها (٤) ثني به أو بسبب لجواز ان لا يسمونه مدحاً فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى)

قال صاحب الكشاف بمد ما قال الحمد هو البناء والتداء على الجليل من تمعة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى التهمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجليل الذي بني عن تعظيم التمتع المختار في مقابلة الجليل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان أو الجوارح أو الاركان . وأما المدح فمرادف للحمد على ما استفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان وهو البناء والتداء على الجليل من تمعة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والاكثر فرقوا بان المدح يتم بالفعل الاختياري وغيره فيكون منزه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجليل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وسبحة الوجه ويقال مدحت الأوازة على صفاتها وقال صاحب الكشاف في (٨) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقريباً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فأورد كلمة أما دفناً لذلك التوهم (منه) (٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

الاخير (٢) تنويف على نبوت المدعى فيه مصادرة فتأمل فانه دقيق (٣) ان المتبادر من البناء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون انبأاً لعموم المدوح به (لكن) لا يناسب اذ لا نزاع في عموم المدوح به لغير الاختياري كالحمد به بل النزاع في عموم المدوح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو)

قال (على الجمال لكان أظهر) قوله ويقال مدحت الأوازة (في بعض) (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل النسخ بالواو العاطفة (وفي) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه انبأاً لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح الأوازة على صفاتها ليس مدحاً على الجمال وسبحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخر منه) هذا رد للاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (اسكن) الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله ان حمل على ما عرفت في التعريفات من انه الهيئة المارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهيشة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً بنحس الاختياري (٤) ويكون للسند مساوياً للنج

- (١) حيثئذ يراد في تعريف الحمد تعيد الجليل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه)
- (٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح البناء بالجميل مطلقاً اختياريًا أولاً وهو أول المسئلة (منه)
- (٣) على بناء الجهول والمصرح الخاطيء على التهذيب في الوصف بالجميل ويقوم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله بنحس الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض مشواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى أن قوله لا يمدح بغير فعله مع الاضطرابي. وعدم الفعل منه أصلاً (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطرابي لأنها في شأن من أحب أن يمدح بما لم يفعله أصلاً فالظاهر من الآية أن يراد عدم الفعل أصلاً فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطرابي فذكر الآية قرينة على أن المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلاً فلا يحصل به الرد (وأن) حمل على الأعم من الاختباري وغيره وهو بصح (استناده) إلى الرجل يكون السند أعم من المنع فلا يفيد إذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الأعم (انتفاؤه) بغير الاختباري (وأيضاً) لا معنى حيث لا تخصيص ذي لب راجع إلى بصيرته بالذكر لأن انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند إليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان الخشي لما حمل الفعل على المعنى الأعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشف رد على الأكثرين هكذا فهموا (لكن) في الإنفهام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) أن المراد من الفعل هو الاختباري (اعترض) بعض الأفاضل (١) على هذا القول بأن في نظره نظراً يعرف بالتأمل (قوله وقد لقي الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لأن الذم يحصل أن لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون الذموية حب المدح في نفسه وإن صح المدح على ما صرح به في كتب الأخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الأول راجع لأن

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع إلى بصيرة وذهن لا يخفى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفي الله تعالى هذا عن الذين أنزلهم فيهم (ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا) فإن قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا أن حسن الرواء ورواية النظر في الغالب يشعر عن تحجر (٢) رضي الله عنه وأخلاق محمود ومقبولة المثل الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور أن اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشف وجعله لتعريف الجنس بناء على أنه المتبادر الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرائن الاستغراق

(١) هذا رد على الأكثرين كذا فهم لكن في الإنفهام نظر يعرف بالتأمل منه

(٢) أي أفعال جميل اختبري كذا قرروا (منه)

(٣) لا سيما في المصادر لأن المصدر لا يدل إلا على الحقيقة فإذا دخله اللام ناسب أن يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

ثبت أنه لا يمدح بغير فعله لأن هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فإن قلت) حاصله أن المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح إلا أن يمنع دليله أيضاً فما تقول في دليله الأول (وحاصل الجواب) المنع بأن المدح عليه حقيقة هو الخبر المرضي وأما جعل حسن الرواء مدحاً عليه مجازاً ولما كان للمدعي دليل ثان منه أيضاً بقوله ومقبولة المثل الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرائن الاستغراق) بشرائه (٢) إذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر . وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر أن المراد منه ما هو بالنظر إلى نفس اللفظ لما سيذكره أن اللام لا يفيد سوى التعريف والمهنية في مدخوله أم والتبادر المذكور بالنظر إلى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضاً وإن كان التبادر بالنظر إلى قرائن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الأفاضل لكن يرد على قوله أن الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه)

(٢) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لأنه لا ينبغي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية (منه)

(٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وإن كان في المصادر أولى لأن المصادر ليس لها أفراد معينة في الخارج بل في الذهن فالأولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

الذم لو كان لإجل كون
حب المدح منها عنه لا
كان للتأييد بما . تعلقوا
وجه ظاهر لأن حب
المدح منها عنه مطلقاً
سواء كان بما فعلوا أو بما
لم يفعلوا (إن قلت) للتأييد
عنه الحمد بغير فعله لا المدح
(قلت) المنع ليس استعمال
لفظ الحمد بل معناه
وهو التناء على الجميل الذي
لم يفعله فإذا انتفى ذلك

(قوله أو بناء على أن اللام الخ) حمله أن اللام لا يدل إلا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس
 تبيح أن اللام لا يدل إلا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشف الخ) عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس (أورد)
 هذا الأمرين (الاول) أنه لا حكم بخفاء قرآن الاستراق وحكم بأنه لا يكون ثمة استراق كان سائلا أورد على الاول أن
 مقام الحمد قرينة على الاستراق لأن هذا المقام يقتضي المبالغة وهو أنما يكون بحصر جميع الأفراد وهو أنما يكون بالاستراق
 (وعلى الثاني بأنه أن أريد أنه لا يكون ثمة استراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز أن يكون الاستراق يقتضي
 المقام كما عرفت (وان) أريد أنه لا يكون ثمة استراق أصلا فنوع (فأجاب) عنهما بأن الحصر الذي يقتضيه المقام يحمل بلام الجنس
 أيضا فلا يبين للمقام الاستراق (و) الأمر الثاني أنه لا جعل مبنى رد صاحب الكشف أحد الأمرين المذكورين كان سائلا
 قال يجوز أن يكون مبنى حمل صاحب الكشف اللام على الجنس دون الاستراق هو أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله
 تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه تعالى حتى أن كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول
 (فأجاب) عنه بأن مبنى كلامه لو كان ما ذكره لما صرح بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لأنه يتنافى
 ما ذكره من المبنى (وأما) أنه كيف يقول صاحب الكشف بهذا الحصر مع أنه يتنافى قاعدتهم من خلق العباد أصلا فقد
 ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية المطول فارجع إليه (١) قوله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه
 لله تعالى فيكون من قيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) الفصر لا يكاد يوجد من الحقيق لتعدد الاخطاء بصفات النبي
 كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخرى مثل كونه قولا وصادرا من الحامد وكونه عرضا (ولا)

يمكن قبحا عنه بل القصر
 حينئذ اضاف فيكون بالنسبة
 الى الانصاف بكونه للمخلوقين
 وظهر من هذا التبرير ان
 المراد من الدلالة على
 اختصاص الحمد به تعالى

أو بناء على أن اللام لا يفيده سوى التعريف والهدية في مدخوله والاسم لا يدل إلا على مسماه فاذا
 لا يكون ثمة استراق وصرح في الكشف بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى
 بناء على أن المرف بلام الجنس اذا جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد
 لله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه لله تعالى كذا قل عن التفتازاني في شرح التلخيص
 حينئذ يفيد ما أفاده الاستراق لأن قصر الجنس على نبي يفيد قصر جميع أفرادها عليه وهو ظاهر
 بل هذا أبلغ من الاستراق اذ دلالة فيه على الفصر لان يحمل اللام الجارة لنا كيد التخصيص

الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على التبرير له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كما)
 على الموصوف على عكس المألوم (٧) تدبر (قوله اذ دلالة فيه) أي في الاستراق على الفصر فيه أنه أن أجرى الكلام على ما حققه
 التفتازاني فقد صرح بأن المرف بلام الجنس سواء كان الاستراق أو لا حقيقة اذ جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر بل عدم افادة
 لام الحقيقة القصر منظور في كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المبدء من المطول فالتأنيب عند افادة لام الاستراق الفصر
 دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من أن الاستراق يدل على أن كل واحد من الحمد مرتبط به
 تعالى لا على حصر الحمد في لجواز أن يتعلق بحد واحد بتخصيص كما صرح به أبو الفتح فقيه أن التحقيق أن لام الحقيقة لا يفيد القصر
 أيضا كما أشار إليه (٣) التفتازاني وفصل رجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

(١) حيث قال فان قلت جعل الحمد بأسرها مختصة به تعالى يتنافى القاعدة المشهورة من الاعتدال لان أفعال العباد عندهم ليست
 مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه فكيف يذهب صاحب الكشف إليه مع نصه في مذبحه قلت هو لا يمتنع ان
 تمكن العباد واقذارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعا إليه تعالى (منه)
 (٢) (وجه التدبر) أن كون اللام كذلك لا يكون إلا اذا أريد بالحمد الحمودية أو الحمد إذا اختصاصها به تعالى اختصاص
 التامع بالتمتع واما اختصاص الحمد بمعنى الحامدية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص بالتعلق بالتعلق انما قلنا بمعنى
 حامدية غيره تعالى اذ يمكن ارادة الحامدية على انحاء ان لاحامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص
 التامع بالتمتع (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نهتاك عليه أنما بان افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستراق مستفاداً من لام الاستراق وعلى تقدير جله على الحقيقة مستفاداً من لام التخصيص في الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالا على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند (١) (قلت وكذا) يمكن جعل لام الاستراق دالا على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتعارفة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لا وجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر بل الاستراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لا يدل على القصر أولاً وبطريق المطابقة بل القصر لازم له فبه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول و سلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والسكينة أبلغ من الحقيقة والتصريح (وفي) حمل كلام المحقق عليه تأمل (قوله) حاصل معنى قوله الحمد لمساؤه الخ (يعني) حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجليل يكون مجازاً في النسبة ويناسب قول الشاعر فانت الذي نعتي لكن لا يصح ذلك في مثل قولك زيد مصل أو حسن الوجه ولا يثبت قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز في النسبة إنما يكون بان يثبت الصفة في الحقيقة له تعالى لا لغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الانصاف بالمبدع بفتح الدال (وأيضاً لا يلزمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح التفاس لان الظاهر منه ان مدح النفس بصفة راجع الى مدح التفاس بصفة أخرى والا فيكون ان يقال فهو راجع الى التفاس وان صح زيادة لفظ المدح أيضاً بان يراد فهو راجع الى مدح التفاس بصفة النفس وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة

أخرى مثل الابداع على ان يكون مجازاً (٥) مركباً فيصح مثل زيد مصل بان يكون مجازاً عن مثل قولنا الله هاد لزيد أو خالق لصلاته (لكن)

حاصل معنى قوله الحمد لمساؤه ان كل حمد من كل حامد وان اجري على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقلاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح التفاس ونعم ما انشده القنبي شعراً

اذا نحن انبنا عليك بصلح * فانت كما تقي وفوق الذي تقي
وان جرت الالفاظ بوما بمدحة * لغيرك انسان فانت الذي تقي

الدليل المذكور لا يثبت لان حاصله وجود الملاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضاً) لا يلزمه قول الشاعر فانت الذي نعتي (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجعل ثابت له تعالى ويشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع الحمد ثابتاً له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بنزول حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الابقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لا يختص بالمتعلق والحمد

(١) حيث قال ينبغي ان يحصل على اتحاد مفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لغض التعريف ظاهراً لحصوله بالخبر النكر أيضاً وحينئذ لا يوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضى عامة أهل المعاني دلالته على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلزمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع الحمد لان المجاز في النسبة لا يصح ان يراد من الحمد المحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجليل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجليل يكون مجازاً في النسبة الخ (عن)

(٥) (قوله) ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله) فان قلت قد أريد حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بجعل له مع ان حمده على التعلق صحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فبرد عليه ان حمده على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به في جواب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح التفاس وقوله فانت الذي نعتي ولعل وجه التدبر هذا الا يراد والجواب (منه)

يري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مبدع الخامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق
 بغيره تعالى أيضا والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع المحمودة تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد
 من قيل ذكر المتعلق وإرادة المتعلق (فان قلت) إن الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الإيقاع ومجازي في المعنى المبني
 للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الخاصة للمتحرك من إيقاع الحركة على ما صرح به بن المتقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب
 (وهذا) معنى مجازي (١) غير ما ذكره والمجاز لا يصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا
 المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت
 الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى
 (ولو سلم) ارادة المحمودة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا يحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام
 حينئذ لا اختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكتب بدونه حيث لم يقل بعد ما تبين بالبسطة الحمد لله هذا
 اقتداء بأسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكفى كذلك بفهم (منه) (٣) ان للتين مدخلا في الاقتداء
 لكن يجب ان يبين ان فيه نقدا آخر وهو انهما ان للتعقيب مدخلا في الامثال وليس كذلك (والا) قال في تعقيب النسبة
 بالتحديد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بني وهي لانثاني ان يكون الامثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتالا بهما
 سواء كان الامثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التبيين فلم يلزم الفساد الاول

<p>أو جميع المحمودة لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمودة وهي ما يحمده به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمتأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب النسبة بالتحديد) الخ ذكره بعد قوله بعد ما تبين بالنسبة (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التبيين بالنسبة بالتحديد اذ لا معنى للتبيين في حق الملك المجيد (قوله وامثال حديثي الابتداء) أي قوله عليه السلام (١) وفيه أمور ثلاثة الاول النسبة والثاني التعقيب والثالث جمع النسبة والتحديد وفي الاول اقتداء بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امثال للحديثين (منه)</p>	<p>(وفيه) انه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بني حتى لو قال في تعقيب التبيين بالنسبة بالتحديد لم يلزم ان يكون للتين مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان</p>
--	---

يكون الاقتداء بمضمونه الذي هو تعقيب النسبة على قياس ما نقل عن الخبالي ان الامثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (شكل)
 التعقيب بل الظاهر ذكر التبيين هنا لان له مدخلا في العمل بما شاع (ومن) نظرا الى كلام قول أحمد لا يخفى عليه انه جعل
 مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التبيين وان أصدر الكلام بني حتى لو قال الخبالي في تعقيب التبيين بالنسبة بالتحديد
 يلزم ان يكون للتين مدخل في الاقتداء بشعر به (قوله لانه لا اقتداء في تعقيب التبيين بالنسبة) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب
 التبيين بالنسبة فمعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التبيين (وقال الخبالي اقتداء بأسلوب الكتاب) الاسلوب الطريقة
 على ما في الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر النسبة والتحديد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمنى) ان
 في تعقيب النسبة بالتحديد اقتداء بتعقيبها الواقع في الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء
 فالسبب في البدء تقديم النسبة والتحديد مع التعقيب فذكرهما أيضا داخل في الاسلوب (فالمنى) حينئذ ان في تعقيب
 النسبة بالتحديد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فلا اقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول أحمد وهي المحمودة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتيج
 الى القرينة المعينة عند ارادة احدها (منه)
 (٢) ولما لم يكن ان يقال انه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لان يجوز ان يكون المانع موجودا في نفس الامر ولا يطلع
 عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (ع ن)
 (٣) يفهم منه ان للتين) ويلزم أيضا الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام
 فقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

بأنه تعقيب على قياس ما نقل عنه في الأمثال (ثم) ان الوصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه قال كلام كما في أسلوب الكتاب الحيد وان كان بمعنى الشيء أي الشيء الشائع في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فاقاله قول أحد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب فعناء المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الإقناع بل بالإقناع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالأسلوب نفس التعقيب فالأقتداء بأسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا يذكرهما مع التعقيب وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر النسبة والتعبد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب الحيد الاقتداء في ذكرها الذي يتضمنه التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب الحيد (قوله بمجرد الإقناع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجهات دفع المعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لا بمجرد الإقناع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لا ينافي اعتبار البعدية (وفي) التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لا تنافي التجرد عن اعتبار التعقيب (قال الخيال وما يتوهم الخ) تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فديروبيان المعارض ان الابتداء فيها حقيقي والباء فيها للملازمة والملازمة (٩) بمعنى الحالطة (وملخصه)

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداء وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أحذم لكن الامتثال بدينك الحديثين بمجرد إقناع التسمية والتحيد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب الحيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الإجماع (١) (قوله بل وقع عليه الإجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك النكتة لا يدل (١) قل قبل ان كلا من البسلة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسلة أخرى وحمدلة أخرى وهكذا يتسلسل قلنا لا بد منها في أمر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

الم ٢ - حواشي المقائد ثلثي (١) فاقصر قول أحد في بيان وجه التوهم على الاول لم يعرف وجهه بل وجه التوهم خلة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر بالبسلة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أهم من التغاير الاعتباري ليصح جعل أحدهما جزءاً من الأمر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون التي التسمية والتحيد شيئاً واحداً وينسج ليبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى (٤) قال الخيال أو يحمل أحدهما على ان كان هذه حكاية لدفع المعارض التوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومته اذ حملة على الحمد يكفي في دفع المعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على المعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسلة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

(١) لا يدل ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلها واحداً حكماً فغير عنهما بالاول وتقرير الدفع انما لانظم ان الابتداء في الحديثين حقيقي لم لا يجوز ان يكون فيها عرفياً ممتداً أو في أحدهما حقيقياً وفي الآخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملازمة (منه) (٢) في قول الرابع بعد هذا القول ومن جعل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن) (٣) فيجب حمل أحدهما على البسلة حتى يحصل الامتثال (عن) (٤) خيل سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال بمدلولها فان ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسلة وعكسه ومدلولي الحديثين ليس كذلك (عن)

الذي ذكر فليس امثالا لدلول الحديثين حيث يدل لمتضمنها الذي هو انه ذكر مطلقا ايضا (والظاهر) من الامتثال بالحديثين تمام مدلولهما بخلاف قوله في نقيب التسمية بالتحديد لان لفظة في نساعد ان يكون الامتثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان متدك وهو حل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع الثاني اذ الثاني ثابت على هذا التقدير ايضا لان كلام السائل على تقدير حل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعينا بامر الخ وهما كذلك أي كلام السائل بالتالي حتى وان حل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف اما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند قبيض المقدمة المنوعة لكن ما ذكره ليس يقضي المقدمة المنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكره لازم للنوع لكنه ليس يقضي المقدمة المنوعة والمقدمة المنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند قبيضا * والحاصل ان اللازم ليس يقضي والتقيض ليس يلزم فاستند اعم (قوله معنى الابتداء مستعينا الخ) يعني معنى الابتداء مستعينا بها ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في آن الابتداء بسبق الاستعانة فقولا مستعينا مؤول بمقتضى سبق الاستعانة وسبق الابتداء مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له على قياس الحال المقدره فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب أس وجاءه اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلا عن فاضل انتهى . وظن هذا القائل ان مراد المحني الجاز

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان يتقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لزمانين أصلا فالابتداء باجدهما يتناقى الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشي الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين أو أكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشي مستعينا بامر يتناقى الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهما كذلك لان الابتداء مستعينا بالتحية يوجد في آن التلطف بالبيعة دون الابتداء مستعينا بالتحية وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتحية والتحية الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بها ولا شك في ان الابتداء بشي مستعينا بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضا هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يعلم ذلك في آن الابتداء وان لم يعلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره فتأمل

بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم لم يعلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانها في مطلق الا ان تسليم امكانها (١) في آن الابتداء لجواز

ان يكون تسليم امكانها في المطلق في ضمن تسليم امكانها في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت (٢) (وهذا) الآيات متساوية في عدم التجزؤ فتسليم امكانها في واحد دون آخر يحتاج الى قارق آخر من العوارض . ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه حكنا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقا على ما فيه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تناف الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتالي بينهما في آن الابتداء فلو حل (٣) كلام الخيالي على عدم تنافهما في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم الثاني في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من امكانها في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء الثاني بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعا لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده * وايضا بعد تسليم امكانها في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم امكانها في آن الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب عنه باختيار الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل حل كلام الخيالي من عدم الثاني

(١) أي امكان الاستعانتين غ ن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحني فلا يعلم ذلك بدل فلم لم يعلم (ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التافى بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً قل ذلك وادعى التافى بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز أن يكون مراده الترديد بانك أن أردت أن لا تافى بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً قل غير مفيد وإن أردت في آن الابتداء فباطل * والحاصل أن وجه النظر ما ذكره القائل * فإن قلت لم لم يحمل كلام الخيال على عدم التافى بينهما في مطلق الآن ولم يحمله محتملاً آخر في الترديد * قلت لأنه على هذا التقدير يكون سندهاً أعم بحسب الظاهر إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وإن أمكن التصحيح بأن الآثات متساوية فالمرح واحد لم يسمه الآخر (١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لأنه على تقدير حمله على عدم التافى بمعنى التضاد مثلاً يكون سندهاً أعم أيضاً فالأثر أن يتركها أو يذكرها * لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحني ولا يخفى أن الملازمة تم الخ * يعني أن التوجه المذكور على تقدير حمل الملازمة على الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لأنه هو الظاهر لأعلى الأعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحني لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما إذا أول به كما يشير إليه المحني * فقوله ويمكن الدفع بقرير جواب الخيالي وتبين مراده لأجواب منابر لما ذكره فليتأمل فإن المفارقة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير حمل الباء للملازمة) في احتمالان الأول أن يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني أن يجعل كذلك لجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجمل أما الخيالي أو (١١) غيره * ثم إن لاقى قوله لا يجامع

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير حمل الباء للملازمة إذ المقصود أن الابتداء ملازماً بامر لا يجامع الابتداء ملازماً بامر آخر في آن واحد (١) وهما ابتداء الكتاب ملازماً بالنسبة يوجد في آن التلطف بها دون الابتداء ملازماً بالتحديد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو أن يقال معنى الابتداء ملازماً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملازمة تم وقوع الابتداء إلى قوله فيكون أن الابتداء بهما أن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء اعتباراً في آن واحد أحدهما بالنسبة إلى الاستعانة بالنسبة والآخر بالنسبة إلى الاستعانة بالتحديد ولا يوجدان ذاتاً فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

مستتباً بامر والابتداء مستتباً بامر آخر والتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملازماً بامر لا يجامع الابتداء ملازماً بامر آخر لأن مقدار التافى ليس نفس الاستعانة بل الملازمة اللازمة بغيرها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بأن التوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لافقى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملازمة ثم إن الجماع جفت لا يجوز أن يكون هو الخيالي لأن قوله ولا يخفى أن الملازمة تم الخ أصدي شاهد على أن حمله على الملازمة ليس ليكون مداراً لدفع المعارضة بل مداره تسميم الملازمة بل حمله عليها لتسلم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز أن يكون غير الخيالي أيضاً لأن الملازمة أقرب إلى كونها مداراً للتعارض منها إلى كونها مداراً لدفعه بمرقه من ينصف وإذا كان الجمل لجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مباحة لأن هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتساح بأن هذا النظر يتوجه الخ * ثم إن معنى قوله إذ المقصود على تقدير نبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجماع لأن من جعل الباء للملازمة لجرد البيان لا يقصد به الحاشية وانتهاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يتناسب المقام

(١) قوله فالمرح واحد لم يسمه الآخر (١) ولكن المقام يقتضي أن يقال فما وسعه واحد يسمه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لتلا برء ما يستل من التصدي بعد قوله والصورة ودفع التصدي مبعوث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حل الملاية بها على سبق الملاية فيها فمضى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حل الملاية على أهم من حقيقة الملاية وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فذكره الخالي حاصل ذلك * وقد نقل عن الحاشي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لا حاجة اليه لا يمكن حل ملايتها معاً على سبق الملاية فلا ضرورة تدعو اليه فلم * لكن الخالي لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الأصل في الملاية الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكون في توجيه حل أحد الملبسين على الجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الجملة * وان أراد ان الملاية الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الجملة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الجملة والبسملة لا يمكن للملاية حقيقة بأحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملاية الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره التصدي والاتصال يكون بدون الخاطلة أيضاً فهو غير مرضي له (قوله أحدهما مشهور (١٢) وهو المقارنة والمصاحبة الخ) قال بعض الأفاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق بينهما

للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بـسرجه أي ملايساً به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراؤه الفرس ملصقاً به انتهى * جعل الملاية أهم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الأول إشارة الى الأول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره لافساد في أخذ المعنى الأول منها لانه

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حيث (١) ونقل (٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملاية تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعنى الثاني لا الأول فمضى هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر الهزمة من الحمد لله أو الحمد لله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن أنه ملايس أي متصل بالجملة وهو ظاهر وبالبسملة لان الجملة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقبها بلا فصل بينهما بنى فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والجملة لأن أن وقوعها واحد والصدورية التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملاية بالمعنى الأول الذي ذكر آنفاً لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذلك قبل الابتداء بلا فصل لان النسي لا يلايس النسي الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بها انتهى كلامه وفيه ان كون الملاية التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملاية ملاية المبتدأ (١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالنسي على وجه الجزئية على ما لا يخفى (منه) (٢) قيل قائله خوجه زاده الرومي (منه)

أوسع من الثاني * وفيه تشييع للتصدي لكن في حاشية الكمال فيما سيأتي ان معنى الملاية يكون من قبيل (أو) معنى الاصاق وحتى لم يجعلوا ذلك معنى متغيراً للمعنى الاصاق انتهى * فهذان المعنيان في معنى الاصاق الأول الخاطلة والثاني أهم منها ومن المجاورة ويخفى ما ذكره القائل ان الثاني لو كان إشارة الى معنى الاصاق فكيف يورد الحاشي البحث فيه فيما سيأتي اذا لاجال لانكاره (قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملاية الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق بمرورك بمكان بلايسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر التصدي اذا لو غير الابتداء الى أحدهما يتم منه ما اذا غير الى المبتدأ فله من حيث هو مبتدئ ملايس للجملة في أن الابتداء ذكره ايها في ذلك الآن وبالبسملة لذكره ايها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدأ به وهو أول التصنيف فلا أنه ملايس للجملة لانها الجزء الأول وبالبسملة لذكرها قبل الأول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والجملة جزئياً منه صحت الملاية بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين الملبسين اذ الكل يفاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل الحاشي لا يصح على تقدير حمل الملاية على ملاية الابتداء أو المبتدأ به اذ لا معنى لسبق ملايتها للبسملة والجملة كما فيما أجاب به عن القائل أو بالبسملة فقط على ما أول عموم الخالي به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسملة والجملة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الجملة * وظاهر انه لم

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على أن الوصف بالجميل مقارنة الحمد لها لا باعتبارها عن اللفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله متلا وكذا الابتداء لانه إنما يحدث عند التلقظ بأول التصنيف وأذ عرفت من ثلثا أن المراد ملازمة الابتداء فتأويل المحتى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملازمة على ملازمة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) أقول (حاصل المتيقن شيء واحد وهو أن الابتداء ملازم بالشيء وبذكره لأن ملازمة الابتداء بالشيء يستلزم ملازمته بذكره وبالعكس أيضاً يعني ملازمته بذكره يستلزم ملازمته بنفسه لكن المعطف على التقدير الاول أنسب لفظاً أشد المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً ليكون كل منهما مقارناً بالباء وإن كان فيه بعد معنى لأن المفهوم من المعطوف عليه أن الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف أنه واقع بذكره وهو يومهم أن الملازم في كل منهما شيء مفار للملازم في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لأن المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير أن الابتداء واقع بالشيء وإن كان فيه بعد لفظاً لأن المعطوف عليه مقارن بعمل والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه أن هذا وإن دفع التعارض في الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذکر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفى أن المراد من تعقيب الشارح تعقبه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحديد لساناً أو جناناً فضلاً عن التعقيب فحصل الاعتراض (١٣) انه لا امتثال في التعقيب في

الكتابة للحديثين لأنها متعارضان في وقوع الابتداء بملازمة كتابة التسمية والتحديد فالجواب المنقول لا بدفع التعارض المذكور فهو سند أعم منها (ثم) أقول إذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملازمة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحمل المعطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداء المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء (١) نعم يجب مقارنة الابتداء بالملازمة بهما لأن الحال يجب مقارنته بالعامل (منه) (٢) لا خفاء في أن المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحتش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مفاراً للأمر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءاً من الشرح يتنافى التغاير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الأخير الخجالي كما أنه مبني على صرف الملازمة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرهما * فإن قلت ليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزءاً * قلت لا يكفي إذ حينئذ نكون الملازمة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً إلى صرف الملازمة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملازمة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم وجعل أحدهما جزءاً من الرسالة * وبالجملة أن منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملازمة وأخذ الملازمة على متبادرها وحمل تغاير الأمر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي وفهم اتحاد آليهما فيحمل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لا يمكن هنا لأن الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الأفاضل فيه أن التقديم الحقيقي ليس له زمان يتقسم بالتقديم بشيء يتنافى التقديم بآخر فاما أن يحمل التقديم فهما على العرفي إلى آخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى أقول (حاصل كلام المحتى أن حاصل كلام المغرب دل على أن مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملازمة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضيق في لم يبدأ فيه الزاجع إلى الأمر ليس ما وقع عليه

فعل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقديم اسم الله فالمفهوم الصريح من الحدين الابتداء والتقديم
 الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فدار جواب الحنسي ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح
 من الحدين الابتداء والتقديم الاضافي * قال الحياي الظاهر ان الباء صلة التوحيد * وجه الظهور موافقة استعمال العرب
 الباء في نظيره يقال توحيد برأيه الخ والملازمة مغاير لان يكون صلة التوحيد اذباء الملازمة صلة ملازماً اذ التقديم حيث
 التوحيد ملازماً بجلال ذاته * قال يقال توحيد برأيه * قل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل غيره في نبوت
 الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضاً انتهى حاصله ان كون التمثل هنا للتكلف محمولا على
 الكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستقلال فان استعمل بمعنى
 طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فيان يراد من الغير
 المخلوقون فان قلت ليس يمكن في قولهم توحيد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتى يحمل عليه وها من المعاني الاصلية للتفعل
 اذ الاول هو ما قال في الثانية تفعل لمطارعة فعل والثاني صرح فيه أيضاً قلت نعم هو مقول في مقام المدح وها لا يتناسان المدح
 * قال الحياي فمعنى التوحيد بجلال الذات * لا يخفى ان التفریع بمنضم هذا الكلام وهو رجوع التوحيد الى الجلال مع قطع
 النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله
 الكثرة وهو ما قال في الناموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظر وهو ما قال في الاساس اوحده الله فلا تاجله
 بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما قل عنه فمعنى التوحيد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال
 بمعنى سلب صفات النفس وكما ان (١٤) صفات النفس متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلب فهو متسم فلم

بصع حمل الوحدة على	اذا قدمه فمعنى الحدين حيث كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابر وكل امر ذي بال
بالمعنى الاول فتبين المعنى	لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجنم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر اليين ان لا استحالة
الثاني ولذلك نسرها به *	في تقديم شيئين أو اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه (قوله على نهج
وفيه بحث لانه اذا اول	حصول الصورة) يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجلية كما ان معنى قولهم في تعريف

(العلم)
 الجلال بالذات الجلية بصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لنزه
 ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمستزلة *
 اذا انظر انهم لا يثبتون لقائه تعالى اتقاسما اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج امر بالمعصية
 ويمكن ان يقال انه حيث رد للازم (١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام ماهية فقد قالوا بانقسام
 ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً * قال الحياي * عدم شركة الغير في جلال
 الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس باسرعخص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لا ينصف
 به غيره لامتناع قيام معنى مقتخص بامر ين قلنا المراد في نوع جلال الذات فنوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال
 ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اسم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الترح
 الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الحياي * قال الحياي * على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال
 الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجلية في جلال الذات انتهى أي كما يقال هذا التفسير في تفسير حصول
 الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بذل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء يعني ان يقال
 في التفرع كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجلية * قال الحياي * حيث اذ حين
 كونه للملازمة انما احتيج الى ما ذكره حيث لان الوحدة حيث صفة الذات والتفعل قد يجبي * بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال
 في الثانية وتفعل لمطارعة فعل وقد يجبي * بمعنى التكلف وها لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى مجزئ بل يصنع عن

(١) قوله لا لازم فانما بطل اللازم بطل للزوم فحصل الرد أيضاً (منه)

المعنى الأول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازاً * والتفعل معان آخر لا تصلح هنا إلا الاستعمال فانه قد يجيء التثنية بمعنى الاستعمال وهو صحيح كما يشير اليه قول احمد * والمعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستعمال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وإنما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملازمة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى التوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة يصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية للمصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الاضحاك بل بمعنى الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلا وجه لتخصيص التفرع بالملازمة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل وحينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرورة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أي صار حجراً بلا عمل بفسر بقولنا صار حجراً ولا يلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من جهة المعنى واذا قدر الملاحظة ببعد ان يكون هذا من جهة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن الحنفي (قوله وارادة الكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله التوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقاً وهذا الاستلزام يترتب عدم نشي المعنى الحقيقي في (١٥) حقه سبحانه وتعالى والكون

المطلق هو مؤدي ثلثا ان الصنع غير ملاحظ فيه ثبت باقائه من التقييد وأما بظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مبين معناه ولا بد للمجاز من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المنزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وإنما الامتناع بالاحوال والاصناف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتجب العطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز حينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه اتولد ومنه الترجيح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضرب مدخلة الله تعالى (منه)

وأما ارادة العالم من الخاص فهو معتبر في المجاز ولا ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون ارادة الكون مطلقاً بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود الملازمة بالعموم والخصوص وأما ما يفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدله قوله كيف وتجب العطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض الحنفي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون التفعل الخ * اذ حاصله هنا * والمنقول انه ان اراد التحية بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الكون فأمر التوحد بظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهره تقييد بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييداً لكلام الحنفي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد بالصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بمد هذا التقييد ههنا الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلانه اذا انتفى صنع الغير لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع * وهذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لأن ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول * وحاشا بحث وهو أنه لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار إليه قول أحد في بعض منهواته فيثبت بصور في الصيرورة بدون صنع ذاك الاحتمال فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المقول الصيرورة المفيدة فلا يتعين هذا المقول مؤيداً لما قلناه (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعنى الاول منقول من التكلف وماخوذ من زيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى الكلّي والجزئي أو المشتق من المشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفياً أو تدريجياً والتكلف تدريجي (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببته ماصدق عليه للمعنى الثاني لا ماصدق عليه المعنى الاول بمعنى ان المعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لا انتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضاً اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار إليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتهاء الصنع في المعنى الاول انتهاء ملاحظته ولا يلزم من انتهاء الصنع في نفس الامر (١٦) فساد في الطية المذكورة لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ماصدق

فلا مر نظام وإن اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالة عليه تعالى (قوله وإما لتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يمدّه أبواب الفقه معنى مستقلاً وإنما قابله به هنا لانه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولا استحالة) أي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعالى القائل على ذلك الفعل ليحصل بمآلاته وهو محال في شأنه تعالى لانه منصف بالوحدة لقائه ازلاً وأبداً (قوله بحمل على الكمال) أي مجازاً اذ لا يتعالي ولا يتكلف في المادة غالباً الا بالكمال تأمل (قوله الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون الفعل للصيرورة وقوله أو الكمال أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملازمة (١) جلال الذات) قيد لسلك من الانصافين واعلم أنه قد يكون الفعل بمعنى (١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملازمة (منه)

عليه * وأيضاً هذا التوجيه من المحقق يأتي عن سوق ما نقل عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلاً * لعل وجه التأمل ما ذكره قال الخيالي * يحمل على الكمال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل ان يحمل الباء للبيبة انتهى * وجه صحة البيبة حيث نظام على تقدير

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركاً انصف باصل الوحدة (الاستعمال) ولما سلب عنه سمات المخلوقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كما لا يخفى واذا لم يحمل التكلف على الكمال لاسداد للبيبة لان أصل وحدة الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لا يتعالي) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون الفعل للصيرورة) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة منقضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع (قال الخيالي مع ملازمة جلال الذات * نقل عنه) ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملازمة حيث انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حيث قيد بالملازمة المتصف بالوحدة للذات مع ان المنصف هو عين الذات والملازمة تقتضي المفارقة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معنى الظرف فيفيد ظرفية الذات للتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكماً يقتضي المفارقة (فان قلت) المظروف للتوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملازمة اذ بقاء الملازمة يفيد ملازمة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخله قائم صرحوا بان الباء في مرزوب يزيد يفيد لصوق مرورك بزيد * والحاصل انه لا فرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاحتمال الذات الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجلية هي من حيث انصافها بالجلال كما أشار إليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

من النصف بالوحدة هو من حيث اتصاله بها أو يراد الحية في كلا الوضعين (قوله ومعنى طلب الوحدة اقتضاؤه الخ) يعني أن معنى الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج إلى ارتكاب مجاز بخلاف ما ذكره الخياطي من المنين * ووجه صحة هذا المعنى بلا مجوز أن صفات الله تعالى ممكنة قدبة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والابحاج (قوله الخياطي ليفيد أن آية نينا أعظم إلى آخره) قيل ما حاصله أنه لا إشعار في الكلام حينئذ بأن سائر الآيات لم يؤيد بالساطع حتى تم دعوى الاقتادة * ذلك أن تقول أن اللام في المؤيد أما للجنس أو للاستتراق بقرينة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على عمد عليه السلام واللام في الصفات يعني لهذين المنين كما صرح به في التلخيص في عمرو المتعلق * وأيضاً صرح في المطول في بحث الاستتراق العرفي بأن اللام في اسم الفاعل والمفعول إذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعنى الذي عند غيره * وأما إذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف أيضاً * وأيضاً صرح ابن الموصول بأن الاستتراق واقتادة اللام القصر لا تختص بالبسائط والخبر بل تجري في غيرها مما يجري مجراها على ما يشهد له دليل اقتادتها القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والفتاد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج إلى ما ذكرته من اعتبار الحصر على تقدير أن يكون الساطع بمعنى الظاهر * وأما إذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى فهي لا تصور إلا بالنسبة إلى المرتفع عليه فإن أضيف إلى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها لكون من إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله الذي هو مفعوله الغير الصريح إضافة لفظية على معنى بساطع على حججه وأريد إضافة (١٧) الحجج إلى الضمير المنفرد للاستتراق

الاستعمال أي الطلب نحو تكبر ونظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه إياها ذاتاً (قوله ليفيد أن آية نينا أعظم من آيات سائر الآيات) بناء على أن المراد بفراد الجبهة التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الآيات بأن يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الآيات

(١) معنى قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء أن لا سطوع لغيرها من حجج سائر الآيات بالنسبة إلى هذه فالدلالة على الأعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

(م - ٣ حواشي العقائد ثاني) معنوية لا يفيد ذلك لأن المعنى حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار أنه من جنسها ولا ينافي أن يوجد ساطع غيره أي به نبي غير نينا وإن حلت الإضافة على الاستتراق فيحتاج إلى اعتبار الحصر ثم دعوى الاقتادة قال المصنف في قولهم مصارع مصر مثلاً للإضافة المعنوية جواباً لمن قال أن المصير مفعول فيه للمصارع فكيف تكون الإضافة معنوية * فديقاً إضافة الصفة إلى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فإن قصد تعاقب العامل بالمفعول وإضافة لفظية * وإن قصد بتقدير حرف من حروف معنوية في الإضافة معنوية ثم إن الظاهر معنى غير نسبي لأن ظهور الشيء ليس بالنسبة إلى شيء آخر فليس الحجج منسوبة إليه فلا تتم الاقتادة حينئذ إلا أن يجعل الساطع حينئذ بمعنى الظاهر ويقصد زيادته على ما أضيف إليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستتراق من إضافة الحجج إلى الضمير حينئذ تتم الاقتادة المذكورة وأما إذا أريدت الزيادة المطلقة وكانت الإضافة للتوضيح فلا تتم الاقتادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول أحمد ملخص هذا وهو أن السطوع بمعنى الارتفاع أو الظهور فمعنى بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً مبنياً وحاصله بإظهار حججه فالدلالة على الأعظمية المذكورة بمعنى الأعظمية على سائر الآيات ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكانه قال بساطع حججه الخ) هذا تقريب على نسبة الحجج إلى تعالى وإلى الآيات ومبراهه أداه معنى النسبتين ولا دخل في ذلك التبريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام مفرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر إذ لو أريدت الأفراد الشخصية فالتبريع على حله * وتوضيح هذا التبريع يتوقف على مقدمة ومقصد * أما المقدمة فاربعة مقالات * (١) المقالة الأولى * أن الجبهة بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف إلى مفعوله بقصد تعلق

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي **المقالة الثانية** **﴿ امران ﴾** (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوحية وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق إما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتياجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيف الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي أي على أمر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه السلام أو في ضمن احتياجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ملحقاً بها **المقالة الثالثة** **﴿ ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان أريد من الحجج ما هو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيداً بساطمها لان معني كونه عليه السلام مؤيداً بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالة عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والنبي المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى أمرين أو أكثر كأن يقال انتفاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق لموافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في انوضع انتفاق القمر * وان أريد ما هو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطمها الا أن ينبر الحجاز ويراد المؤيد دعواه ولا. (١٨) يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيف الحجج الى ضميره**

تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول قاصر التأييد ظاهر وكذا ان اضيف الى ضمير النبي	رساء على ان الاضافة (١) للاستتراق
(١) وإذا كانت إضافة الساطع الى الحجج للاستتراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعضية (منه)	

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه **﴿ المقالة الرابعة ﴾** ان الحجج بمد ما اضيف الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتلك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهما احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور بمعنى النسبتين حيث ان الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأي الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) أن تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية أن ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور **﴿ يتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملحقاً بالانبياء (اسم فاعل) وكونه الانبياء ملحقاً (اسم مفعول) * وهذا الأخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الدور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما الى تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فمضى النسبتين حيث ان الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي حصرتها في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمضى النسبتين حيث ان الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد فيه امران) الامر الاول ان المحتنى اخذ في التعريف في جميع النسبتين وجها واحداً من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرماً بها والانبياء مكرماً كما اشارنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فرداً من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطرع جميع حججه عليه السلام ويعد أن يكون جميع حجج النبي دالاً على الله تعالى وعليه اذ يجوز أن يكون بعض حججه لا يثبت الا الاكوبة او الوحدة فضعف الاحتمال على أنه مبني على رأي الاصوليين فقط وكذا يعد أن يكون جميع حجج النبي دالاً عليه تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة**

من الجميع والتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج مودة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بيد ان يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نل من تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج (١٩) التي بالهام الله تعالى النبي اياها

واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المذكورة للضعف الا صورة واحدة منها وهي الهامة تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا يخفى ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهما مختلفتين فلم اختار المحشي رجحانه

على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والام ينفذ) اي وان لم تكن للاستقرار

والا لم ينفذ (١) اعظيمة آية فينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار للمنى المؤيد باطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة لله صلى الله عليه وسلم وحجته لا يغيب سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فاطم حججه من قيل اخلاق نيا ب من قوله قلني بحججه الساطعة فدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من يتاويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) لخلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام بما يستلزمه الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة والكلام في واضح بينانه كهو في باطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة التوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذباً والتقدير حكمه بأنها مقبولة ومرادة في المعنى وهي كالمفروضة (قوله بطريق تمويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما هنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

- (١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستقرار لم ينفذ الخ (منه)
- (٢) السطوع الارتفاع والظهور الين فمعنى باطع حججه الظاهرة ظهوراً بينا خاصة بالظهور حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه ما فيه (م ع)
- (٣) وهو معنى الاضافة بمعنى اللام أو بمعنى في بل عدل عن الظاهر وقال من قيل اخلاق نيا ب منه

النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اي بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لسكان في الكلام تناقض لا استبعاد (قال الحياي فاطم حججه من قيل اخلاق نيا ب) لا يخفى انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قيل جرد قطيعة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هذا الترفي في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يقا به ويدفعه ظاهراً الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح واتقاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتأمل جداً

(قوله وتورد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجوبه وتورد بعض الفضلاء الخ اي وتأتى بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاضره انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو نخطئهم السكاكي وحاصل الايراد محجرب قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعه على التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قيل عطف الصلة على المعلوم لانه يان منشأ نخطئهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام السكاكي (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان يتوقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللازم توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ومحمل ان يكون الضمير راجعاً الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان يتوقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده (٢٠) ومدار دفع الدور كون الموقف عليه ذات الكلام سواء كان الموقف ذات

الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقف عليه اعتداد الكلام للزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان يتوقف ليس من بيان دفع الدور وهما كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الحياى في اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة في الخارج وهي ان الكلام يتوقف على العقائد لكونها جزءاً منه فبالضمان هذه المقدمة الى بينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لما ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لما ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المتقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان التاب من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المتقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يتدفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من اليين

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في اواخر قرن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتورد بعض الفضلاء في انه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وايضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو واما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي المصنف اشكال فالجواب الاول هو الاولى واسم المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل اصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان يتوقف الاصول عليه من حيث ذاته فلينأمل (٣) ونقل عنه ايضاً وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكاة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) قوائم مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)

(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)

(٣) لعل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بديل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)

(٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فتفوت المقابلة (منه)

(تخصيص)

على العقائد لكونها جزءاً منه فبالضمان هذه المقدمة الى بينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لما ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لما ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المتقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان التاب من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المتقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يتدفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من اليين

(قوله مع أنها المتبادرة منها) أي مع أن المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص بخلاف المتبادر وفهم منه أن التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لأن المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لأن المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوفه كما قاله بعض الأفاضل على النقل الأول عند قوله اذ لا بد منها في استنباط الأحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر أن المراد من العقائد الإسلامية في هذه الصورة أعم من الأصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فإنها عبارة عن الأصلية الاعتقادية انتهى * وهو محل لعبارة الخيالي في أحد المتقولين عنه على ما لم يرض به في المتقول الآخر لأن العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فإذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم أن لا يرضي بالتعميم أيضاً (قوله يدل على أن الأولى الخ) فيه أنه يجوز أن يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الأولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه ما نقل عنه (قوله فلا يتناسب ملاحظة الترتي الخ) أن أريد ملاحظة الشارح ففيه أن الخيالي ما ادعى ملاحظة الترتي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود أعم من الملحوظية وإن أريد (٢١) ملاحظة الخيالي ففيه أنه لا يلزم

تخصيص عقائد الإسلام بغير المسائل الكلامية مع أنها المتبادرة منها (قوله لشمول الأولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لأن القاعدة في اللغة الأساس فيكون المعنى أساس أساس عقائد الإسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه أن قوله هو علم التوحيد بالضمير السال على الحصر (١) يدل على أن الأولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يتناسب ملاحظة الترتي بلوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فإن قلت أولاً أن العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب إلا على المسائل الاعتقادية وثانياً أن الكلام أساس العقائد لأن أساس (١) قيل الحصر بالنسبة إلى مجموع الفقرتين لا بالنسبة إلى كل واحدة منهما حتى يدل على أن الأولى مختصة (منه) (٢) وأنت خير بأن قوله فإن مبني على الشرائع والأحكام إلى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند إليه في المسند لاقتضاء المقام إياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لا يكون باعتبار على التأليف وإما أن يحمل ضمير الفصل على نصر المسند إليه على المسند على ما ذهب إليه البعض وإن كان ضعيفاً ويحمل على تقدير السال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط وإيما كان فلا فرق بين المرين (منه) (٣) جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال لم لا يجوز أن يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها فكان الموقوف عليه أعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد إلى الشكل الأول بعكس الترتيب إلا أن يقال المطلوب هنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض أساس أساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله ففي هذه الفقرة ترقى في المدح * وأما الأول فمجرد دعوى أن الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * وجه الفرق بينهما أن الأول ليس في مقابله دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني فإن قول الخيالي لشمول الأولى الخ واقع في مقابله وفيه أن الظاهر أن الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بمعدل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة إلا أن يعتبر ما نقل عنه بقوله لأن القاعدة في اللغة الأساس الخ

(١) لأن لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر المتبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية أمر أن ترك المتبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فإن فيه الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضييق لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الأحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الأصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان المقائيد من الكلام الخ) أي لان الكتاب أساس المقائيد والعقائيد من الكلام. فالكتاب أساس ما هو من الكلام وأساس ما هو من الشيء أساس ذلك الشيء ينتج ان أساس المقائيد أساس الكلام كنا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب أساس الكلام * وجعل البعض قوله فاسمها أساسه كبرى لقولك الكتاب أساس المقائيد وجعل قوله لان المقائيد من الكلام بياناً لكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية حيث لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقفاً عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان للموقوف عليه حيث لا اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حيث لا يكون مركباً لا اعم للمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى * ووجد عدم الاندفاع انه حيث لا يكون الكل وهو الكلام أساس جزئه وهو المقائيد * ومن المعلوم ان الجزء أساس للكل فيعمود الدور (١) (قوله وان سلم المقائيد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية المقائيد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من أساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون متبادراً لكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجهه لاننا ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون متبادراً للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لاننا ان الكلام أساس المقائيد اذ المتبادر الخ والكلام أساس المقائيد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون متبادراً لكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لاننا ان الكتاب أساس اذ المتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بواسطة انه

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان المقائيد من الكلام فاسمها اساس فالكتاب اساس	أساس المقائيد التي هي جزء
اساس المقائيد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع	الكلام انتهى * ويرد على
وان سلم المقائيد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على المقائيد بحسب ذاتها وثانياً	هذه الاحتمالات الثلاثة ان
المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات	عدم تبادرها ذكر من لفظ
	أساس الشيء لا يستلزم عدم

كونه أساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستنداً بعدم التبادر والانصب ان (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء التزقي إنما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان التبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساساً بلا واسطة ويكون الكتاب أساس أساس المقائيد بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الى ما نصب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعى التزقي وهو قد سلم الاساسية بحسب الاختداد حيث اعترف بان اساسية الكتاب والسنة للمقائيد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الأساس بالذات قد للاساس لا للمؤسس وحل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حيث مقابل الاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حيث لا يكون عين ما يذكر عفيه من المنع الا ان (٤) يقال ان من ردوها وان كان واحداً حيث هو والكبرى أولاً وكبرى (٥)

(١) والدور على وجهين الاول ان المقائيد أساس الكلام والكلام أساس المقائيد فالمقائيد أساس نفسها والثاني ان الكلام أساس المقائيد والمقائيد أساس الكلام فالكلام أساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند بتحرير قوله بخلاف الثانية يعني لاننا كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حلت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قرره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحذر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجم الى ما قسمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الافاضل (منه)

دليل للتكبري بحسب الأرجاع إلا أن مستند الأول عدم تبادل الأساس بالواسطة من أساس الشيء ونسبته الثاني عدم كون الأساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر (قوله وإن سلم فأساس الفن) (فإن قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدبرة قال أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الأولى أن الكتاب أساس المقائد والثانية أن المقائد أساس الكلام لكونها جزءاً والثالثة أن أساس الأساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه إلى الأولى ولا يجوز رجوعه إلى الثالثة لأمرين الأول أنه يلزم حينئذ أن يذكر مثل هذا الجواب فيما قاله أولاً والثاني أنه على تقدير أن يكون المراد من الذات في قوله هو الأساس بالذات ما يقابل الواسطة يلزم عموم الأساس للأساس بالواسطة فيكون اعترافاً بكون أساس الأساس أساساً فيلزم التناقض بنسب الأساس بالواسطة في أساس الفن على أن كون أساس الأساس أساساً بمنزلة البدعي أيضاً لأن معنى الأساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الأفاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) في الكل مثل الكلام أمران الأول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الاتحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء إلا توقفاً لمعرض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الاتحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لأن ذلك الجزء بعض من الاتحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمنع يجوز أن يكون الكلام أساساً لمعرض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن معنى لفظ الكلام فلا يكون جزءه الذي هو المقائد أساساً له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى له وانتقل إلى منع آخر * فنسب ما قاله بعض الأفاضل هنا ويرد عليه أن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل (قوله وإن سلم فأساس الكتاب) أي وإن سلم أن مقدمات القياس (٢٣) صحيحة لكن لا نسلم الانتاج

وإن سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات المقائد والكتب والسنة اتما هما أساسا المقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان أساسين لاساسها من حيث هما أساسان فليتأمل انتهى وفيه أن اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب في كون الشيء أساس الأساس لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان أساس الكتاب هو ذات المقائد فالمراد من المقدمة الأولى أن ذات

الكلام أساس المقائد لان أساسه لها بواسطة أساسية جزئية الذي هو المقائد للكتاب والمقائداتما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للمقائد أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب اتما هو أساس المقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد المقائد فتكون أساسية الكلام أيضاً بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية أن الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الأول أن الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس المقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس المقائد أعني لاساس المقائد الكلام من حيث هو أي أساس المقائد أساس أي أساس للمقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للمقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قيد الكلام بهذه الحقيقة وهي حقيقة ذاته بل باعتبار قيده بحقيقة اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحقيقة مقابلة للحقيقة الأخرى التي قيد بها في المقدمة الأخرى فلا وجه لما قاله المحنني في وجه التأمل بقوله وفيه أن اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقته حتى ينتج القياس ولقد أطينا الكلام لينفخ المرام ولئلا نتر النسي خلف النمام عجز قال الخيالي أدلتها التفصيلية * وأما أدلتها الاجالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل أن الدليل الاجالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الافتراضي والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس

(١) لان أساسية الكلام للمقائد بالواسطة وحاصله أن الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للمقائد ينتج أن الكلام بحسب ذاته أساس للمقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الأدلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها
ففي كل احتمال فقيد العقائد بالكتاب والسنة والأدلة التفصيلية جميعا وتفيد العقائد بحجية اعتدادها وذلها جميعا والثاني ان
يبقى أساس العقائد على إطلاقه بان يراد منه أحدا الاحتمالين المذنبين ذكرهما الخيالي من غير ان يبين شيئا منها ويحمل العقائد
على الاسم من حيث اعتدادها وذاتها **الح** قال الخيالي أي علم يعرف به ذلك **ح** أقاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل
لكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسياتي من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن **الح** يناسب
ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فذلك حل العلم هنا على
معنى المعلومات **ح** قال الخيالي فالمراد هو المعنى الإضافي **الح** هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول
ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقريضة المقابلة
والمشهور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشهور
به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الإضافي لا المعنى اللبني ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى
الكلام لكونه أشهر فبراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الأشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الأشهر
لانه ليس بوسم مطلقا والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغنى عنه لانه قد تقدم فيه الوسم الاخر وكما كان كذلك فهو مستغنى
عنه فحصل الجواب حيث انا لا نسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى العلمي ولو سلم لكن لا نسلم انه مستغنى عنه لجواز
ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطفت البيان وبقيت زيادة التوضيح **ح** قال الشارح نجم الملة والدين **ح** شبه الملة
والدين بالفلك في الملو والمظنة (٢٤) استعارة بالكتابة بقريضة نسبة النجم اليها وأراد من النجم عمر النفس استعارة محققة

وجوز صاحب الكشف
كون القريضة استعارة محققة
كما في قوله تعالى (ينقضون
عهد الله) حيث استعير الجبل
للمهد على سبيل الكناية

ولا يفهم من البارة فالتوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله اداتها التفصيلية) مثل
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي
من هذا العلم وهو الكلام (قوله اشارة الى قائمة من فوائده) نقل عنه لا ان قائمته منحصرة فيه على
ما صرحوا به (قوله ما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التتارزاتي في شرح تلخيص الجامع الدين
والنقض لا بطلاله صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع من كون (أعني)
النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم
يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لفروض تقدير أداة
التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب
قانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الأمثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالنجم الا انه يسكن الارض وكالنجم الا
انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القيل لان الملة والدين لا يلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته
بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لاني السماء تأمل **ح** قال الخيالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار **ح** ومن فوائده
هذا البيان ان مصحح المطبوع هو التباير الاعتباري اذ لا بد للمطف من التباير (قوله قال العلامة التتارزاتي **الح**) هنا ثلث
نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة وثالثة أعني الطريقة **الح** والثانية الدين وهو الجزء **الح** والثالثة الدين أعني الجزء **الح** ومفاد
النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى تعرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره
الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني ويدفع المخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض
للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بمض الافاضل بان اللازم من كلام التتارزاتي ليس الا ان المعنى
المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول
في توجيهه نفسه اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة للمسمى الا ان
الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنها بها هنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطفت على الدين

أو على الطاعة فنلى الأول ضمير يضاف راجع إلى الدين والملة على طريق البدل. فالنوعين من قوله أنه يفيد أن الدين والملة مختلفان بالذات خلاف ما ذكره الخيالي وإن الملة تضاف إلى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وعلى الثاني لا يفيد المتغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لكنه ساكت عن المتغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة لأن ضمير يضاف راجع إلى الدين حيث ذكره وقول التفارقي لتدبيرهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الأخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حتى التأمل * ولغافل أن يقول الملة أن كانت عطفا على الدين فالجزاء كيف ظهر من النبي عليه السلام وإن الأمة كيف اتقادوا له وإن الطاعة كيف صدرت من الله وإن الأمة كيف اتقادوا لها بل هي عين الاتقياء حيث أن المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لتوافقها التمييز وكافة ظاهرة فالظاهر حيث أن النسخة الأولى ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول فتدبر (قوله ولا إلى آحاد الأمة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الأمة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي يفاد الدامغاني الإضافة إلى آحاد الأمة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الخيالي وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الأمة وهو ليس بمنفي ولا يلزم فيه مما يفاد الدامغاني في قول الخيالي سيئها سلامة أهلها الخ * فالسلام في الوجه الأول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الوارد في الموضعين بمعنى أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم الجواز بأن يراد ما يطابق عليه لفظ السلام لا يضار إليه بلا صارف عن الحقيقة في قول الخيالي ولأن السلام من أسماء الله تعالى * وجه ثالث للنسبة (٣٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

من أسمائه تعالى فلهجنة
انقياد إليه تعالى بلا
خفاء فتصح الإضافة وقوله
فأضيفت خارج عنه بلا
بيان لقاعدة الإضافة
(فان قلت) لم يذكر

أعني الجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق إلى
الخيرات الحقيقية والسعادات الأبدية يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه وإلى النبي عليه السلام لظهوره منه
وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج إن الفرق بين الملة
والدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه السلام الذي يستدعيه نحو (تسوية إبراهيم) ولا يستدعي الله
تعالى ولا إلى آحاد الأمة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه اشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى)

(م - ح حواشي المقائد ثاني) قاعدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الإضافة
إليه تعالى لأن المفهوم من إضافة الدار إلى شيء كونها مخرطة به لاعتبار معنى الإضافة فيها ولما لم يتصور إحاطتها بإياه تعالى علم
أن الإضافة للمنخلوقية فلا تظهر حيث لا إضافة قاعدة مشهورة وهي التخصيص لأن كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لأنه تعالى
خالق كل شيء فلا تخصيص فيكون أن التشریف (فان قلت) التشریف اظهار الشرف والانتساب إليه تعالى بالمنخلوقية الذي
تعيده الإضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب أن يقصد (قلت) لعل الإضافة بمعنى المقام فيد الانتساب إليه تعالى لكونها
معتبرة ومعظمة عنده تعالى في قول الخيالي ومعنى هذا الاسم * لما لم يكن مخصوص اسم السلام مدخل في التشریف بل
مدار التشریف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد أن بين قاعدة خصوص اسم السلام في قول الخيالي منه وبه
السلامة في الباء للسببية وما لها واحد والمراد تفسير البارة (فان قلت) ليس يجوز أن تكون الباء للملابسة بمعنى إن السلامة
عن النقائص في ذاته وصفاته وأفعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسم الله تعالى (قلت) نعم إلا أن هذه البارة عين عبارة
المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص صفة سلبية وقيل منه وبه السلامة فعلية انتهى * ولا يخفى أن
هذا يقتضي أن تكون الباء في به سببية على أن شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة أي المعطى للسلامة في قول الخيالي
فوجه تخصيص هذا الاسم بظاهر في نقل عنه وجه الظهور أنسب بينهما لأن معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاعل الجنة
سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا أضاق إلى هذا الاسم دون غيره انتهى * أقول إن حاصل وجه التخصيص
هو المناسبة وفيه نظر لأن كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص أنسب من هذا المعنى مع أنه المذكور أولا في المواقف
فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه أنسيته أن السلام حيث صفته تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة (فان قلت) الذي المذكور

انصب من جهة أن السلامة حيث يبنى واحداً في المضاف والمضاف إليه بخلاف المذكور أو لاني للمواقف فان سلامة المضاف إليه حيث
 عن النقائص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن النقائص (قلت) غاية الامر ان في كل من المعنيين جهة مناسبة
 فاسبب ترك المذكور أو لا ونخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاستعارة بان اهل الجنة سالمون عن الآفات
 لم يرد النظر المذكور فقام وجه الاستعارة المعروف والمادة فان من كان موصوفاً بصفة يظهر أثر صفته في داره فعادة أي مكان داره
 تكون متعلق أثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم وأراد اللازم) مبني على ما ذكره البعض من أن الانتقال في الكناية من اللازم
 إلى اللازم وفي المجاز بالمعنى لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوماً بنفسه وهو اللازم المساري أو بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام
 الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه إلى اللازم لان اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون اعم
 ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من اللازم إلى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف
 كطول التجاد ومن اللازم المتبوع والمردوف كطول القامة ونعم البحث في المطول (قوله طاروا الكشح) أي كشح الطاري
 وهو في المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الإضافة بمعنى في وفيه تأمل تأمل انتهى * وجه التأمل ان المقول ليس طرقة لكشح
 الطاري ويمكن التوجه بأنه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على المنفصل من قوله وذلك لان المرض
 الخ وتقديره ان طي الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قيل اعتبار الكناية من قيل الحقيقة بان يكون إضافة
 الكشح إلى المقال بمعنى في على ان يكون الكشح للطاري لا للمقال ويجوز ان يكون من قيل الاستعارة بان تكون إضافة الكشح
 إلى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاري (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الإطالة الخ) أي اعراض الطاري وهذا الحاصل
 بطريق الكناية وتقديرها ان (٢٦) طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضاً فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضاً

الکشح (کناية عن الاعراض وذلك لان المرض عن الشيء والمخبر عنه يطوي عنه كشح
 فذكر اللازم وأراد اللازم والمضي طاروا الكشح في المقال عن الإطالة أي معرضاً في مقالتي عنها
 ويجوز ان يكون الكلام من قيل الاستعارة غيلة ومرشحة ونوجها ان يقال شبه في نفسه
 المقال بماله كشح فثبت له الكشح تخيلاً ورنحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن

لازم لاعراض الطاري
 لان من أعرض عن شيء
 يجعل غيره معرضاً عنه
 فهو كناية فالانتقال حيث
 إلى المطلوب بواسطة كما

في كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد إلى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها إلى
 كثرة الطبايع ومنها إلى كثرة الاكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضياف (قال الشارح عن الإطالة والاملال)
 قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الإطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذي يلزم الإيجاز الخجل بحيث لا يفهم
 المعنى أقول وجه الارجحية حسن المقابلة للإطالة لا حيث لازم ضده وفيه نظر لانه سبب كره التجافي عن الاختلال فيكون
 بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الإطالة لأنها الزيادة لا لقائده بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني هو قال الخياي
 مجموعهما بدل الخ كنه باعتبار سبق المعطف على الإبدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جعله العصام
 مع أنه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة إلى الطرفين لا بالنسبة إلى الطرف الواحد الذي
 هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاختلال عليه والمعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام
 مع متبوعه يفهم ان الاختلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جملة محتمل للبيان
 أي عطف البيان لان ما هو محتمل لمطابق البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم ان التمييز عن المقصود اما ان يكون بلفظ
 مساو له أو لا والاول هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصاً عنه أو زائداً عليه والناقص إما ان يكون وافياً أو لا والاول
 الإيجاز والثاني الاختلال والزائد إما ان يكون لقائده أو لا والاول الاطناب والثاني ان كان الزائد متبعاً فهو الحشو والآخر
 التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف إلى المعروف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص أو افراد مخصوصة

(١) مثال ما كان مازوماً بانضمام قرينة طول التجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة أو لا وبقريضة المدح اختص
 بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع اقاربه او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف السند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمدح كونه بدل الكل من الكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والتقصان مطلقاً فالزيادة احتمالاً له طرف واحد وكذا التقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا ان يقال الخيالي ويجوز رفضها على انها خبر مبتدأ محذوف كما هي الاطناب والاخلال بالخبر مجموعها وما ورد على السابق يرد هنا أيضاً ويجاب بمثل الجواب السابق ان قال الشارح والمبطل ليل المصدة قوله ليل في بعض النسخ بل لا م وهو الظاهر لانه حيث قد مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤول وفي بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لا يتعدى الى متاعه باللام فلا يقال مثلاً سئلت زيدا للام ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميراً راجعاً الى - ييل الرشاد لكنه ركبك كما قال الخيالي رد الشارح في بعض كتبه الخ حاصل الرد ان هذا المعطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسي محسني واذا كان كذلك فهو من قيل عطف الانشاء على الاخبار فالابواب ان الاولان مما ذكره الخيالي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثاني مما ذكره الخيالي فتح لبطلان كونه من ذلك القيل واما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فتح لبطلان كون الثاني من ذلك القيل وقوله فبدل رق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة المشروعة

او على السند ولذا اورد عليه الخيالي المتعين الآتين وقوله اذا لا مجال الى قوله وقتنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته كما قال الخيالي بان الجملة

الاطالة أيضاً (قوله ولا تعد المتبوع الخ) جواب سؤال بقدر وهو ان يقال لما كان البطل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لاني آخر كل منهما لانه ليس يبدل ولا بيان فاجاب بما سمعت نصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كافي قوله تعالى نعم العبد فيكون (١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دل عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ابوب يدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ ان قلت الانشاء لا يحتل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفاً بالصفات الحسنة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصيات علي ولم ار بياناً يكشف القناع هنا امكن اقول بطلني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقاً وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحاً أي انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجليل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو اي مع التركيب الينين ممد) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لا يحتل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على ما فهم من كلماتهم هو المعني اللازم للمعني الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الحزن لازم للشكك بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجليل لازم للمتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معني الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان معني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدماً ولما كان لقاتل ان يقول معني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص أصلاً بان يكون الضير المذكور في وهو حسي مخصوصاً كما يحتل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص معني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوقاً وابتداء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بني الكلام عليه وانما بني الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير المعطف على مجموع وهو حسي فلا يكون الضير المذكور مخصوصاً والمخصوص لا ينسحب فلا بد

من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لجنس الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسي (قوله سوى حذف الخصوص) فيه ان فيه تسكنا آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبراً الا ان يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شاملاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعتراض على العطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) (٢٨) لو أريد من الجملة الاولى حسي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا قل عنه اعلم ان في اعراض الخصوص وجوب احدهما ان يكون مرفوعاً بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعاً بأنه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني وأما على الاول فن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف الخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار جزما (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفقرة على الفقرة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف الفقرة على الفقرة التمدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تمدد هنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلاً عن الكشاف وقصة الماتقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في وضع آخر ليس الذي يعتقد بالمعطف هو الامر والشيء حتى يطلب له مشا كل من امر أو نهي بمعطف عليه انما المعتقد بالمعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة لطلب هناك مناسبة الثابتة مع الاولى بل من عطف جملة مسوقة لفرض على جملة مسوقة لفرض آخر فالقصد بالمعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين الفقتين فكلا كانت المناسبة بينهما أقوى كان المعطف أحسن ولا نشترط المناسبة بين جملة الفقتين وقد حققه بعضهم بأنه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والاخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف بمجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين (١) قبل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فأنهم (منه) (٢) أجب عن هذا بان قوله وهو حسي فيه حالتان الاولى ان يكون اخبارياً بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبإلوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبإلوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه) (٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه) (٤) لان ما عطف الفقرة على الفقرة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف ما عطف المفردات والجملة (منه)

هذا الأبراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال في قال اخباري لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر كقول وجه الظهور ان ياه المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياه المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى اسهل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعاً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان الدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيها همت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياه المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد

بمعنى غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين الفقتين الخ) نقل عنه والفقتان في الآية هنا متلبتان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والاخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول منح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

(قوله لو عطف الظاهر وخدما الح) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الآخرين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السرفه انك لو عطف واحد من الظاهر والباطن على واحد من الاول والاخر قائما تسقطه باعتبار معناه الخاص الذي ليس يتناسب للمطوف عليه وأما اذا عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والاخر قائما تسقطه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المطوف كلاهما فالمطوف بهذا الاعتبار يتناسب للمطوف عليه فيجوز ونس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان المخصوص الح) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جوابا وأما على الثاني فالتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يتناسب اختياره بقوله فيحتاج الى التقدير على معنى أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والاخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يتناسب اختياره وحل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسي اذ على تقدير العطف على حسي فالمخصوص هو الضمير المتضمن كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد التفاعل) أي يتناسب ذلك حساً ايوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدماً لجواز تقديمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول

المتقابلتين لانك لو عطف الظاهر وحده على واحد من الآخرين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو عاطف قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى أي مجموع جمل مثلها بل هذا لجواز اولي (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة أسية خبرية متاق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد التفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد للناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله انما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون مبطوفاً على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسي الى اختيار تضمنه (٣) معنى يحسني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع (١) لان عطف الجملة على الجملة بعطف متبداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه) (٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام مجده من يطلبه تأمل (منه) (٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان ارادته لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين قائم ارادته لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبراً لمبتدئين اما اكتفاءه واما لانه يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبراً للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الح يؤول الى الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الح كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لصحيح العطف فالحشو كيف يرتكب له قال الخياطي ثم قال وايضاً الح كما انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي معنى يحسني قال الخياطي ويدل عليه قطعاً الح أقول مادام في الآية احتمال كون الواو من المحسكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعاً تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه يحتاج الح) هنا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض الخ قال الحياي فيما نقله بعض الفضلاء حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله رد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من النصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به الخ قال الحياي يحتمل ان تكون الآية الخ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفاً على مجموع قوله قالوا حبنا الله اما بتقدير (٣٠) الوار في قالوا في المعطوف بقربة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء

المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكس كما صرح به الشريف (١) قدس سره في حاشية المطول (قوله) وبدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حبنا الله ونعم الوكيل (أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل نصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بنيت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حبنا الله ونعم الوكيل لا حبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا حبنا الله وقالوا نعم الوكيل لامن المحكي إذ لا مجال (٣) للعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحينئذ لا دلالة على المطلوب فانه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله) يحتمل ان يكون الوار في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف (اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا قلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة عامة معتد بها بحسن بها المعطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا يحدور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لانهم مقول القول في محل نصب على انه مفعول كذا قاله الرضي (منه) (٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر منق عليه وان اول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه انه حصر البعد في البعد المعنوي مع انه غير منحصر فيه اذ يجوز اراثة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فلي هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولله لهذا أسر بالتأمل (منه)

في الرد الاول قلوا وحينئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال الخ قال الحياي بتقدير المبتدأ في المعطوف يعني تقديره مؤخرأ ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قربة عليه فلا وجه لانكار قربة بتقدير المبتدأ هنا (قوله) اذ لا يوجد بين الاخبار بان الخ فيه ان الاولى اخبار بان الله أنهم عليهم الكفاية والثانية بانهم محدود بهذا القول والتمه سبب الحمد والسبب والسبب من المتضامين فبين الجملتين تقابل التضام وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ماعدته بعض الفضلاء

بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القربة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قربة عليه فـ قاله الحياي جيد (قوله) وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ (اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمستندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضوعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتحد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتقاله المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحكي وهذا

البدء موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولم ان أراد انه عينه قظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من استغناء الجامع بين الجملتين استغناؤه بين لازم إحداهما وبين الاخرى (قوله لكن هذا يصاح الزاماً الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لاطلاقاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى منته في الكلام الفصيح المعجز لاطلاقاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لا يجوز ان يكون المقدم هنا خبراً الخ) يعني ان حبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله يعني حينئذ غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله يسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حبنا ليست محضة) قل عنه لان حسب بمعنى المحب و اضافته اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون منوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض (٣١) احيائي منع فما أورده المحقق ابطال له ثم ما أورده من الجواب

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مفعول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولم وقانا نعم الوكيل لكن هذا يصاح الزاماً عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم هنا خبراً لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حبنا ليست محضة (٣) حتى قيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما المعطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والمعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هنا اذا لم يعتبر تعيين حبنا معنى محبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاماً عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعنى المحب و اضافته اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل (منه)

وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأخرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف هنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والمعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب ونعكس الامر ما لا يخفى تأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه انه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لا تكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المعلول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً قال احيائي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع شاهد انتع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانكاره

على عدم حثه بدون التقدير **قال الخبالي** نسبة أمر الى آخر الخ **المراد** من النسبة هنا معناها الحقيقي بقرينة مقابلة الادراك وانما محلها الخشي داود على ادراكها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو السلم لا المعلوم الذي هو المعروف هنا بقرينة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يعنيان الاثنين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح النسبة في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولاً ووقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح النسبة أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد هنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الخ) في انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولاً ووقوعها أيضاً قال شارح النسبة في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولاً ووقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ما قال قالوا ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقيدية وقد تطلق على وقوعها ولاوقوعها (قوله التزنية) يعني ان هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع نعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر ولولم تكرر النسبة التقيدية ثبوتية في الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية

بني ان حسن قولنا زيد أبوه علم وما اجهله بدون تقدير البدأ أي وهو ما أجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز كاف في الفرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استثنائية وما الذي الجاهم (١) الى الحمل على المعطف وركوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المتطفين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسالبة وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية التزنية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول الخشي الفاضل ايجاباً او سلباً يشعر بان المراد بالنسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب (١) ويمكن ان يكون الملحق اليه ان الاصل في الواو كونها للمعطف فاما امكن جمعه له لا يبدل عنه الى غيره (منه)

في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حينئذ تفيد سلب الثبوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد النسبة (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

التقيدية ويكون قوله ايجاباً أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخبالي يشعر بان المراد من النسبة مانبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها مانبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضاً الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولاً ووقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقيدية التي أثبتوها أولاً ووقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نهناك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تناقياً والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضاً لان النكرة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضوعين بمعنى واحد يقتضي حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قول الخشي في التعريف الاول ايجاباً أو سلباً يقتضي كون النسبة في الموضوعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضوعين بمعنى النسبة التقيدية وفيه بحث لان حديث اعادة الشيء معرفة أصل يمدل عنه كثيراً للقرآن فلا يلزم التناهي

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) قالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكماً بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من حفوته قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيدا بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم حينئذ كلام المحكي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقيدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً في كلامه اسهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر اللاوقوع أيضاً ويترك قوله ايجاباً أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجاباً أو سلباً) الايجاب والسلب اما بيان الادراك فهما بمعنى الايقاع والافتراق واما بيان التخيير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لما الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقيدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمال الحكم شاهدة على ان الامر بالمعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منها على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منها لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر (٣٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة

الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل مامن افعالهم) يعني على طريق ذكر الكل وإرادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى وانتوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد المحصر بل المراد تعلقه

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجاباً أو سلباً وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لما لفتنهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو التوجيه للافهام ثم قل عنه الى ما يقع به الخطاب اي الكلام الموجه الى التوجيه للافهام وهو هنا الكلام النفسي الأزلي ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص التي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربعية من النساء وخروج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتزييناته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص الميمنة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاماً فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار (١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقاً اولاً لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المستند مطابقاً (منه)

(م - ٥ حواشي المفاتيح ثاني) فضل ما سواه كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وكلامه يشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لواقي على حقيقته لكان متاولاً لجميع الافراد وهذا يعني على ما ثبت عند الاصولين من ان المعروف باللام اذا لم يكن للمهد التجاري وكذا المعروف بالاضافة يكون عاماً وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضماً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له (قوله لانها ليست احكاماً) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاماً اذ لا وجه له حينئذ ويرشده الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التلويح حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تهيد بقولهم بالاقتضاء أو التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص الميمنة لافعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدي

افراد المحدود وهو قولهم بالانقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل
 الايجاب والتخريم) اراد بالايجاب والتخريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام التام الذي هو صفته تعالى
 في الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتخريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستمتع
 في الجبالي في البحث التكويني عند قول الشارح ويغتر اي التكوين باخراج الممدوم من المدم الى الوجود حيث يقول هناك
 لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بذوها انتهى
 فاندفع ما قيل بالايجاب والتخريم هما من اقسام الانقضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم
 بهذا المعنى انتهى ولك ان يجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للانقضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان
 الحكم بهذا المعنى لا يطلق على (٣٤) مثله لانه من صفات الله تعالى ومنه من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

عن الاعمال ليس تعلق الانقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى
 الانقضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الذنب او طلب الترك
 مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما)
 من الذنب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم لا مثل الوجوب
 والحرمة وهو ظاهر فالتخييل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم
 المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما بما هو من صفات فعل المكلف
 لا نفس الخطاب أو ما به التخاطب واما بناء على مساحاة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب
 والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني (١) على من ذكره بعض المحققين من ان
 مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله الفعل
 وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لمتعلقه بالممدوم وهو اي ذلك
 (١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجائزين لان الخطاب توجب
 الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جابه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جابه
 المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد لترض له تعلقات يوصف بهذا
 الاعتبار ثارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات في الموصوف الذي يقومان به
 وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)
 (٢) اي الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)
 (٣) أي من هذا القول أي من إفعال صفة أي وجوبه وحرمة (منه)

فهو لا يصدق على مثله
 فالصغرى مشتملة على
 مقدمتين والجواب الاول
 منع لاولها والثالث
 لثانيهما والجواب الثاني
 منع للتكرير فلو اخرجه عن
 الثالث لكان السب (قوله
 واما بناء على مساحاة الخ)
 ليس المراد ان المساحاة
 امر محقق محتمل ان يبنى
 التخييل عليها حتى يرد
 ما قاله بعض الافاضل
 من ان هذا يناقض جملة
 قرينة في الشق الاول انتهى
 بل المراد انه يجوز ان
 يكون اطلاق الفقهاء الحكم
 على مثل الوجوب من
 قبيل المساحاة فيحصل

ان يبنى التخييل على هذه المساحاة ولما كانت المساحاة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق (القول)
 الاول اذ الظن كاف في القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انهما متحدان موصوفان بذاتهما ومتعلقان فالاول هو الله تعالى والثاني
 هو نفس قوله الفعل والثالث فعل المكلف واما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل
 المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه
 في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالسكر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو
 الزجاجة اثر يسمى بالانكار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب
 الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو التأثير وقوله فان القول الخ يعني فان الايجاب قول ليس لمتعلقه
 منه صفة لمتعلقه بالممدوم وهو فعل المكلفين والممدوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لا يجوز ان يحصل منه أثر وصف اعتبارية للفعل كضرورة الفعل موجبا
 بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان اراد انه ليس منه صفة أصلا فمنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه) لفعل وجهه
 اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يتم بشئ منهما وكان
 قائما بالجميع من حيث هو أو قام بأحدهما دون الآخر يلزم حل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه
 في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على الدليل به أيضا وتقام البعث في حواشي الآداب للمصنوع (وسنح لي) ان مراد
 أبي علي انها متحدان بالنوع لا انها متحدان بالشخص فتحار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد
 قائم بواحد من الطرفين وحيث لا يصح التمثيل به في صدقنا ~~في~~ قال الحياي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار
 الخ ~~ان~~ قلت هذا يشتر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم
 لا يكون علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت بقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد
 المطلق على تقدير عدم العموم أولى خذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته (٣٥) مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل

فعل الجوارح والقلب) فيه
 انه عين تعميم الفعل الاعتقاد
 فكيف يكون مبنيا عليه
 الا ان يقال المبني للعموم
 والمبني عليه التعميم أو
 يقال المبني للعموم في هذا
 التعريف والمبني عليه تعميم
 بعض أهل اللغة الفعل في
 استعمالهم وهذا الوجهان
 مما قاله بعض الطلبة (قوله
 لم يكن علم الكلام متعلقا
 بالاحكام الشرعية) لانه
 انما يتعلق من الاحكام
 الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد
 فينتفى تعلق الاحكام

القول اذا نسب الى الحكم يسمى إيجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
 فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والایجاب والتحریم مرة أخرى وهذا القول
 كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وباعتبار اثنين فتأمل فيه (٢)
 كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني
 ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد هنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ
 لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعمنا الفعل الاعتقاد يلزم
 انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون سلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر
 (١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وباعتبار اثنين فان شيئا واحدا هو السياق ما الى تحصيل
 مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما فتأمل
 (٢) وجه التأمل انه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشئ على الشئ
 الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان
 التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتمدد بالضم خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان
 مثلا امر واحد بالذات والماهية لكنه يتمدد بالضم بالخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال
 متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

الشرعية بالاعتقاد أولا وبتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام
 متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصريح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام بأحد القسمين لا بالقسم
 وان لزم من التعلق بأحد القسمين التعلق بالقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والظاهر ان يقول لم يصح تقسيم
 الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر واما الى الاول
 فلانه لا صحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها غير كفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته
 ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا يظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذلك (قوله
 لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المسد كور أو في
 الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرها وحاصله انحصار
 معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المقوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشئ الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو السياق مالى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أسران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم بمجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حيثئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم ببعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو يجعل الاستناد في قوله يسمى مجازاً من قيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حيثئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم بمجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حيثئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم ببعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم بمجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد ببعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وأن أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وإرادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وإنما لم يتعرض الخبالي له لان المناقش اتما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشين لازم لان المراد من العلم بمجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

للمناقشة وبيان افساد للمعنى
الاخير من وجه آخر وهو
لزوم التمييز عن علم
الكلام بما أي يعلم تعلق
به أي بالوجوب ونحوه
وذلك في ضمن قوله
وبالثانية علم التوحيد الخ
مع ان هذا التعبير
ركبك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون
المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان
التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد
منهما تكلف ونسب الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم
معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف
بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوسفي فلا مناقشة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع
ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة
للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حيثئذ لا وجه
لما قاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منها معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما
كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسويين الى أهل العرف
والمطلق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه بشر

رابط (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون
المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان
التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد
منهما تكلف ونسب الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم
معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف
بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوسفي فلا مناقشة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع
ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة
للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حيثئذ لا وجه
لما قاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منها معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما
كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسويين الى أهل العرف
والمطلق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه بشر

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو بصفة مناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منها بالكلف والتصف بيان مراد الخيالي حيث صدرها باللهم المشرع بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ما قاله بعض الافاضل ولا حاجة الى ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث إعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز المدول عنه للقرينة لم يقل بدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة المدول (قوله اذ لا معنى لاقادة معرفة التصديقات) لا يفيد نفي للمعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب بمحمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما أشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فا ذكره المحشي قول أحد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها هو قال الخيالي ووجه ظاهر في وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق بعلق العلم بالعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمين عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبل بعلق الكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحد بان تعلق التصديق على مذهب (٣٧) الامام بالحكم الذي هو جزء

قوله فيما سيجي بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لاقادة معرفة التصديقات (قوله حينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألقة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكيمة فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جملة هو شرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحمول لكن يمكن حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً هو قال الخيالي وعلى التقديرين الخ (وأما على التقدير الثالث اذا فرض الجعل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما ينبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسألة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الإيجاب فمعنى الشرعية ما كان صفة للشارع هو قال الخيالي لا ما يتوقف عليه الخ (وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويعنى فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر هو قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق الخ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضى تعدد التعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد بأحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كمناسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المتعاقبة وهذا لا يقتضى تعدد التعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس المبدأ أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالسكيفية به ولا يجمع هذا ان تكون الكيفية متعاقبة أيضاً في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

واحد تصوري لا يصلح ان يكون هو فقط متعلقاً بالنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بـعلمه أو تعلق جزء المعلوم بـعلم الكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المقدمات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فلا اعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألقة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقاً به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين تعلقها المحنى عن الخيالي على قوله سابقاً وحيث لا يمكن جعل المصان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيالي في ذلك المنقول يكون الوجهين المذكورين فيه تكلفاً فكيف يدعى الظهور هنا مطلقاً مع ان الوجهين المذكورين لابد ان يمتدوا في بعض صور التناقض وكذا التكلف اذا جعل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حيث نشأ تعلق جزء المعلوم بـعلم الكل على الخيالي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى كما حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية فقيه امران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فتقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (قان قلت) حصر عدم اعتبار

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى تكتة وقد ارفع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعاقبة بالتعيين معاً لكن تعلقها بالحكم به أقوى لانه مقتضى مستلزم لما دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالحكم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون أولى (٢) قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالفضية الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولاً وقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المقدمات) فيه ان (١) وجه الاولوية ان فيه قائدين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل بحث فيه عن احوال موضوعه واحوال العمل كيفية (منه) (٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة أولى كان في التصديق أيضاً أولى (منه)

التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ) وجه الاولوية ان ما ذكره الخيالي يشتمل بمناواة العمل وكيفية في جهة التعلق

لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى التكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب التكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر امر آخر مطلقاً معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا ينصور في المفرد لكن يمكن طلب التكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه الخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلاً في المتعلقة في العمل قديماً له دون العكس (قوله لكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بمكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتضى ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلالة ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوماً به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوماً به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحنى اعتبر هنا مطاق التعلق الشامل لتعلق الشيء بـبانيته لاتفاق الاسناد بطريقه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

مذهب القدماء فلو قال الخبالي أو الإدراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الإمام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه أنه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الإمام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه أن قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فإن كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بأن يكون الحكم بمعنى الاسناد فإن اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتاعفه وأب اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئه وأما أن كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بأن يكون الحكم بمعنى إدراك الوقوع فإن اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وإن اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لأنه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لأن الاعتقاد سواء كان إدراك النسبة فقط أو عبارة عن الإدراكات الأربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمعتقد الاعتقاد وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص أن الطرفين أما متعلقا (٣٩) . ر متعلق الاعتقاد أو جزءا متعلق

الاعتقاد المتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين التعلق بلا واسطة بالتعميم المذكور لا يرفع الاحتجاج إلى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لأن متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا إذا يحمل الاعتقاد

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا ما بدون النسبة على ما لا يخفى إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووجوده) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله حينئذ فيه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل) إذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومسنداً إليه ومنسوبا إليه على ما لا يخفى (قوله ثم أنه يخفى الخ) هذا ناظر إلى قوله ولأنهم عدوا الفرائض الخ وما سبق إلى ما سبق لفأ وثراً على الترتيب (قوله من قيل المعطف الخ) (١) به أن المعطوف الأول بالثانية كما أن المعطوف عليه الأول بالأولى وليس شيء منها مجروراً والمجرور الثانية والأولى (١) أقول لا نسلم أن المعطوف الأول بالثانية بل للثانية بدون الباء وإعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم أن المعطوف عليه جملة بالأولى بل الأولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

على معنى المعتقد على تقدير أن يكون الاعتقاد عبارة عن إدراك النسبة فقط لأن بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وإن كانت بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولاً وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضاً لأنه إذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لأن متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل إدراكهما أيضاً قال الخبالي كما أن قولهم النسبة في الوضوء الخ قيل فيه بحث لأن النسبة فعل من أفعال القلوب فقوله النسبة واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج إلى ما ذكره من التأويل لأن موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم بناء على أن النسبة عمل القلب وهو من أفعال المكلفين انتهى وفيه بحث لأن موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التقييد والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح نخرج هذا الكلام فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى أن المراد هنا من الفقه ليس الأعم الشامل للأقسام الثلاثة والألم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح هو قال الخبالي في وبالجملة تعمم موضوع الفقه لم يقل به أحد فإن قلت أنه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الأسانيد فيها وجه هذا

الكلام قلت ثلاثاً يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والقائل انما ادعى هذا العلم منع الخيالي واراد على المقدمة المسلمة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل المعطف على معنوي عاملين مختلفين باعتبار تقدير قبل المعطف ثم انه بعد التدوير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الترائع لنسب المعنى كما لا يخفى بل مجموع المبتدأ والخبر قال الخيالي وبه يظهر ان ليس الخ كـ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثابتة المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لأحصار تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مناصده كما صرح به الشارح فلا يمتنع ان يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد هنا معناه العلم بقربنة التسمية لا الاطلاق ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور وأعرض بان هذه المسئلة من الاعتقادات لكنه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقادات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالثانية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل اصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم اصول الفقه فتوله علم (٤٠) التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء آخر يتعلق

وابس (١) شيء منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وابس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون المعطف للجملة على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين اصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث استنادها الى الله تعالى أو بحمل (٣) الموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتلاقى به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً (١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو قول ان النسخة التي وقع عليها الحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الفريزي وبمناز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة ككثير الاجساد وعن أحكامه كبحث الرسول ونصب الامام والتواب والعقاب (منه)

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحجية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو بحمل

الموجود المطلق) قال بعض الافاضل من غير كونه متبداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن ومن هذا ظهر ان التباين بين ذات الله وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمقول بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى أقول ان كانت الحجية في الممكنات قيدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني اعم منه كما لا يخفى ولعله عند الحجية بياناً للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقاً قريباً أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة الصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع في هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بأنه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقاً بعيداً ولبعد مراتب متفاوتة واعتراض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح اللواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح اللواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث ثبت له ماهو محمولات

(قوله)

الموجود المطلق) قال بعض الافاضل من غير كونه متبداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن

الصفات الدينية أو ما هو وسيلة الى محولات المفاهيم الدينية (قوله. ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل ووجه ارتباط هذا المقول بما في نفس الحاشية ان الخيالي ادعى انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بأنهم لما لم يدعوا بمعنى ان عدمهم المذكور لهذه الإرادة فيستدل بعدم المعد على هذه الإرادة استدلالاً إيجابياً وقوله وان رجع السكك الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدمهم المذكور لهذه الإرادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن أعراض الموضوع وخارجاً عن مقاصد سواء أريد بالصفة الذاتية الوجودية أولاً ولما كان لما نتج ان يمنع كون عدمه عدم الإمامة من مباحث الصفات لهذه الإرادة يجوز أن يكون عدمه المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الأعم ويتم ما هو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عدم الإمامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر رجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالاً إيجابياً فلما ثبت تلك المقدمة وهي (٤١) الرجوع اندفع التبع الوارد عليه فاندفع التبع الوارد على الدعوى.

التي هو كون عدمهم المذكور لهذه الإرادة لان المدعى الدليل لا يرد عليه انتج أقول لكن يرد على ما نقل عن المحقق أنه لا يسلم ان عدم الشارح الإمامة من مقاصد علم الكلام أثر رجوع الإمامة الى صفة ما لا يجوز ان يكون ذلك المعد أثراً لا اختيار كون موضوع علم الكلام أهم من ذات الله تعالى فلا بد من ذلك من دليل (قوله مناقلة) تندفع بان ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والخصم على خصوصه فكأنه قال هي من الفقيسات ما

(قوله وأما عند غيره فلا تـ الصفة المطلقة الخ) لعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو الأعراض الذاتية لصفاته فتد من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو عن الأعراض الذاتية لصفاته التي هي أعراض الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم يبحث التوحيد والصفات إشرف مقاصد الكلام ان يبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولما لم يدعوا الخ) أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يدعوا (١) هذا لمباحث من مباحث الصفات مع ان السكك راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الأ عند بعض الشيعة مناقلة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقيسات لا يدخل له في ثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجمله علاوة هنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة يعلم السروع اليق رجوعها الى ان التيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات (١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر (منه)

(م - ٦ حواشي المفاهيم ثاني)

جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منهم فالخصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد ما يعبر ما هو بمنزلة الخيالي وان رجع السكك الى صفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولاً بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قبل الاولى ان يقال مع ان السكك راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة إنا على ما في المطول قيدناه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم المعد الذي هو معلل بأرادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم المعد معلل بأرادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجمله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقيسات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى لكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجوده بحث آخر من علم آخر

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروع الكفايات فيشيع ان القيام بالامانة ونصب الامام أمور كلية يتعلق
الحج وما سباني من قوله ولا خفاء في ان ذلك الحج كبرى أيضاً فالقياس من قيل مفصول النتائج ينتج انها من الاحكام العملية ونقول
وكل ما كان كذلك فهو عالم الفروع البقي **قال** الخيال في تمهيد بيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال **الحج** أقول الاشارة
الى دفع ما يقال من هنا الى قوله ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتعلوا فالاولى ذكر الاشارة أولاً ليوافق ترتيب الشارح
كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بنيتها لاجل بيان شرف العلم وغايته
ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتجج اليه وبعض غايته الزام الماندين باقامة الحجة عليهم وحفظ
قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لأنها قد احتجج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف
فالقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة
على المعلول لان شرف هذا العلم على ماسباني لأمور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر
كلام المحقق ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما
قلنا وبعض غايته لان الكلام غايات خمس على ما في المواقف * منها الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الاتقان وما
سبذكره الشارح من اب (٤٣) غايته الفوز بالعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على

<p>وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دنيوية ودنيوية لا يتنظم الامر الا بمصالحها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله وثقله الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قوله بركة بناء على اتحاد مؤدي به السببية واللام التعليلية والاول أظهر (١) (قوله قدم عليه للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل الغاية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم لابتداء مدلاله لا نقره الشبهة حيث من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص (١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه افظاً ومعنى بخلافه الثاني فانه عطف على مناسبه معني فقط</p>	<p>ما في المواقف وشرحه قال استاذ الاستاذ سيد الله ظلمها لا يخفى ان قول الشارح وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم فقط بوجوه أربعة * منها شرف الغاية على ما سبذكر عليك لا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مما انتهى *</p>
---	--

(اضافي)

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ما سوى الغاية فان الاحكام الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف
والاحتجاج الى دفعه أولاً وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سبذكرها الشارح كما نשמع به عبارته بل تمهيد لبيان
شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهراً واما معنى فانه حيث
يكون صفاء العقائد فقط سيا الاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى (قوله أي للاهتمام
بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شيء باعث اليه يجري مجرى الاصل سوى الغاية والاهتمام لكن لابد
للاهتمام من سبب ولا تكفي الغاية باعتبار من غير ان يذكر من أين كانت تلك الغاية وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام
والغاية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص فتقابل المعلوم العام باحدى علله وهو غير جنس
ولذلك جنس المعلوم بمعلوم ما عدا العلة المذكورة من العلل مثل الغاية بالدليل أي السبب المتأخر للاختصاص من أسباب
الاهتمام مثل الغاية وفيه ان الغاية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحدهما موضع الآخر
وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول
ونحوه على الفهم كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حيث ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثلاً للاهتمام
وللمعنى ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل الغاية بالدليل لاصالته كذا يرد ما ذكر (قلت) ياباه قوله ومثل ورود الحكم الحج

ومثل كون الفرض مستقلاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام * الا ان
يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدلالا الخ ويمكن توجيه كونه قوله مثل العناية
مثلاً لغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصاله الدليل ثم اصاله
الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه
غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الفرض مستقلاً الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل
مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد بحتم ان يكون بلا دليل
في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذكر فعلى الاولين الازالة ان لم تقيد ابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل
مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا
الامر في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً
في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذكر لان التوهم انما

يكون فيما يحمل خلاف
التوهم فاذا لم يذكر البنية
ومعنى كون ذكر الدليل
بعد الدعوى دالماً لتوهم
كون الدعوى بلا دليل
في الذكر انه لو لم يذكر
بمنه لتوهم كون الدعوى
بلا دليل في الذكر ولا
يخفى انه لا معنى للتوهم
حينئذ لان ذكر الدليل
مقامين ما قبل الدعوى
وما بعدها فاذا لم يذكر
بعدها أيضاً بقي الدعوى
بلا ذكر الدليل قطعاً *

اضافي لا خفي تأمل (١) (قوله فان من مطالعها) قل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة
كما يقال خبر الرسول بفيد العلم الاستدلال ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب
في كذا ان هذه المعاني في محصل الادراكات بمعنى انها محصل تلك المعاني على ما حققه الشريف
المرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني
الثلاثة (قوله ذلك ان تقول الخ) قل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام
الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعني وسوا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالفتق
قبل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن
دفعه (٢) باعتبار الوساطة (قوله التباير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من اسباب الاستثناء
وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)
(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لا تدراج
الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكل أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي حينئذ يصح قولنا
الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية تأمل (منه).

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يشهور ذلك في
ذكره بعد الدعوى (قوله لا خفي فتأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا المقصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد ان سبب
الاستثناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبت به بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما
في التلخيص محقق الثاني بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفاضل في اشتراط هذا الثاني ونصه في
المطول فارجع اليه قال الحياي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ يعني ان سبب الاستثناء هذه الامور فقط فحينئذ ارتفع
الاستثناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستثناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم
ان سبب الاستثناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من
المعاني الثلاثة) مبنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان للمعني الثاني لزم ادراك الادراك كما سبق فيما قل عنه عن
الحياي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعني وسوا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من
قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسوا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

(قوله ومن حيث حصولها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على المحيى راجع الى قيد الحينية فاللفاد في الحقيقة حصولها فيها كما ان المقيد قاتها تم ان معنى الافادة الايات فان قاد بمعنى ثبت صرح به المعاصم على الفوائد الضمانية ولا يخفى (١) ان المقيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً ايضاً والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة قاطلاً لفظ الافادة مجازاً راد به الاستلزام وهذا السرفس المحيى الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله ياى عنه لان التدوين الخ) بمعنى ان كلام الشارح يقتضى ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكماً ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتجهيد وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفاً الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائم السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناه البعض من البعض وهو بالكتابة فلو لا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المقيدة أو المفاد وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المقيد فيه هو الملكة لا المعرفة وعلى الثاني يدخل (٤٤) ويختص الجواب فيه اذ الملكة المقيدة للمعرفة البقية من الامارات اما

فذا ان التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله ياى عنه) لان التدوين والتجهيد والترتيب لا يضاف عرفاً الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائم السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسميته وأما تدوين الملكة فما ياباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات ونحصيل اليقين عن الامارات اما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه

(١) لان التدوين ونحوه لا ينصور في الملكة وانما ينصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا ينصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

تحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن القف وهو باطل والجواب (٣) اننا نختار ان الادلة القطعية لا يقيد الا ظناً كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من

الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج منه عن الفقه وهذا اليراد مع جوابه بما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاسول (قوله ونحصيل اليقين عن الامارات اما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاسول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجتهد بمعنى كون نبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق نحصيل اليقين انه قد انقضى الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان نبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل منها ظن بحكم حصل اليقين بنبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فنقول هذا الحكم

- (١) هنا منع للملازمة اذ حيث تكون الدلائل كلها امارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)
- (٢) هنا عند الاشاعة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعترلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فمضى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجتهد كون نبوته عند الله تعالى يقيناً له (منه)
- (٣) لان الايات فرع الثبوت (منه)
- (٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معروف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

ما أدى إليه ظن من اماره وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به بقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم نقول وكل ما هو واجب العمل بقينا فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر بقينا ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر بقينا فلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لا يتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المقتد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المرفة واما اذا كان في المقاد فلان المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المرفة اليقينية عن الامارات اذ المعلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فاليراد المذكور وان كان مندفعاً حيث لا يمكن ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المرفة حيث في اندفاع اليراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخليلي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقتد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤديه الى عام اذ لم يتفقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انفقد اجماع على خلافه كما صرح به المحقق الشرف في حاشية شرح مختصر الاسول (قوله وفيه ما فيه يعرف بالتأمل) لعل ما فيه ان المقتد يحصل اليقين أيضاً (٤٥) على نبوت تلك المسائل ظاهراً

لا يتأتى في الجواب (١) الاول كما لا يخفى ونقل عنه قبل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الخاصة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقتد المعارف بالاحكام من المادون فيها والاجماع على عدم فقهه المقتد بتأنيده فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يحمل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الخاصة بالامارات فالعنى الاول متحقق في فقهه المقتد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم (١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة للمدعي وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا اوردت على أهلها وطالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقتد فلزوم فقهه المقتد على الجواب الاول فقط بما لا شبهة فيه تأمل (منه)

اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متبياً عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات ان هو يصدد تحصيلها ولا شك ان سبب يقين المجتهد هو ذلك وأما المقتد فسبب يقينه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بنبوتها أيضاً اذ يكفيه ان يعلم يقيناً انها مما استقرجه المجتهد (قال الخليلي متعلق بالمرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالاً منها على ان يكون ظرفاً مستقراً لان اعتبار الحقيقة المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالاً منها اذ حيث لا يلزم ان تكون المرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقاً سواء كان مستخرجها ومستبطلها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولاً فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي وفيه تأمل لان اعتبار الحقيقة لاخراج علمي عليها يفيد على تقدير كون الظرف حالاً من الاحكام تقدير وقيل اعتبار تعلقه بالمرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالاً منها لا يخرج علم المقتد أقول يخرج على تقدير الحسالية علم المقتد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قبل الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقتد ورفع

(١) هنا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به للتفازاتي في التلويح (منه)

١٣٦ أم كما خصص المقاد وعو المرفة وأدلة المقاد (منه)

الاجتهاد الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يندوا القدرة على النص بالاجتهاد أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول أظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يتلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فعل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهاً وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب اولاً فيه وجهاً) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقاً فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم وبؤيده تقابل عدم الجواز السابق لقوله فاذا جاز أو رجب يجب حل الاتصال فيه على مائة الخلو ولا يجوز حله على الاتصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العلم بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لابهاء السوق عنه كل الابهاء (قوله لقوله عليه السلام اما أنا بشر) الحديث سوق الحديث ينشر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا غنى للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انسب بكون معناه

(قوله لا يكون الا استدلالاً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا يختم الا كتاب) أي تكلفه يقال تختم بالامر يحمل مثاقفه (قوله للرسول ع اجتهادي) في الازداد واختلاف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقد رتبهم على النص بالاجتهاد وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهاً فاذا جاز أو رجب هل يجوز الحل على الخطأ أو هم مضمومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهاً وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام اما أنا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشي من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشي من رأيي فاما أنا بشر مثلكم أي أخطي وأصيب كثر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستقراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستقراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادائها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستقراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي اولاً)

استلزام المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون الملمين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يخشى فيه اذا التمس ليس أمراً جزئياً بل كلياً في

(فيه)

عنه قوله اجمالاً (قال الحياطي عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً

آخر لان كونه بازاء المنطق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سوا ما يرادفه لثلاث بئس فالمنطق ما ينطق به وهو الكلام قال الحياطي فيؤول الى كونه مورداً للقدرة أي يرجع ومعنى الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورداً للقدرة بسبب تلك المقابلة والمثابة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً للنسبة بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المقابلة في الواقع امر يوضح ان يكون وجهاً للنسبة من اول الامر كما ان المثابة تكفي في ذلك فلم يكن ذلك لا يقتضي جمعها وجماعها وجهاً واحداً للنسبة الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لو لم يرجع للمقابلة بالمنطق الى ايرادات القسمة ولم يكن وجه المقابلة والمثابة ذلك لكان أحدهما أجنياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المثابة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه النسبة ايرادات القسمة وهو شامل لان يكون علة للنسبة أولاً ولان يكون علة للنسبة لانه يقال لعله علة للنسبة ثم يشبه في ايرادات القسمة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايرادات القسمة فكما ان المنطق يسمى به لحد العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة ويحتل ان تكون فائدة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه يورث بحد ان يكون علة للنسبة لان كون مثابة المنطق علة للنسبة بالكلام معلوم لان

الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كالتطابق يعلم ان ابراهيم القدره بالتطابق فيكون هذا التشبيه اشارة الى اعادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان اولاً هنا بمعنى زمان اول فالاول صفة الزمان لصفة الاطلاق فلا يقتضي الا زماناً ثانياً * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي ان يضرب بكذا ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان اعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره. على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القيل أي فاطلق عليه أولاً ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سمي عن العلم فان كونه اول ما يجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدماً على سائر العلوم في تعلق امر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون اطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمراً لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة اطلاق الاسم تقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الابرار باننا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه أولاً اقتضاء الاطلاق على غيره ثانياً لكن لان لم لزوم الاطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولاً ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانياً خص به تمييزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الاطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير فيقتضي المبوبة البتة فان كان أولاً صفة للاطلاق فيقتضي اطلاقاً ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (٤٧) أولاً موقوف على المسبوق لصدق

معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولاً على معنى مجازي تام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لا يخفى * وان كان مراده ابقاء على حقيقته فلا يخفى ان عدم مطابقة معنى

فيه ان الاطلاق عليه أولاً يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الأمرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣) (١) واعلم ان لفظ الاول مبنيان أحدهما مالا يكون مسبوقاً بالغير والثاني ما يكون سابقاً على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد هنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في مبني (منه) (٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحقق في الحاشية والى الجواب اشارة بقوله فالاولى (منه) (٣) ثم لا حاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

الشيء للواقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة مانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره * قال الخيال اما قيد الاول في الاول الخ نقل عنه لان سبب الاطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحقق من انه لا شركة انتهى * أقول ولما كان المانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول ما يجب فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التمييز ابطال سنده بانه لا شركة الخ * ولما كان المانع ان يعود ويقول سلمنا انه لا شركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللإسلام مرتبة عليها في كونه أول ما يجب ولما احتل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجع تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز أجاب عنه أيضاً بإبطال صلاحية السند للسندية بان هذا لا يلزم الاحتياج الى الخصص اذ لو استلزم لم في سائر الوجوه أيضاً والثاني باطل * ثم انك علمت بما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه أول ما يجب لكن بمقتضى ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول ما يجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول في كلام الخيال تركب الاولى من وجوه ثلاثة الاول ان المدعى اعم وهو احد الأمرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الأمرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

من الدليل الثاني ينصب القربة والثالث است ماذ كره من الدليل ليس دليلا بضاع الثاني بل دليل لدليية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضاع الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد قيني أن يذ كر في الاول ماني مقابله من دليل الدليل وم يذ كر وتنه مراده من تقريره أنه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فاذ كره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وماضيه أحد الضاعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت وأما قوله اذ لا شركة فهو خارج عن دليل أحد الضاعين بل دليل لدليية دليل الضاع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قربة على أن قوله اذ لا شركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال في أول كلامه وهذا إما يفيد لزوم ضاع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمسمى ضاع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذ كر دليلا لدليية دليل الضاع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني أن دليية دليل الضاع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبدايته ولما لم يذ كر لها دليلا وإذا قرر هذا فما قاله بعض الافاضل من أن المذ كور إنما هو ضاع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضاع ذكر الاول اعراضا عما ذكره تعرضا لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بأن المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت أن مراد ذلك البعض أنه لم يتعرض لوجه ضاع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليية دليل الضاع الاول ولما قال قول أحد هناك وهو ظاهر ولم يذ كرها دليلا (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله فقيه مانيه تأمل) أما وجه التعليل فهو أن المراد بأولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر مع ما كان لقوله ثم خص به وجه وإذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركا معه في كونه أول ما يجب لاقتضى (٤٨) كونه أول ما يجب نسبته بالكلام ولا بمعنى الحقيقين بل بمعنى الاضافي

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول ما يجب حيثئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية	حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول ما يجب الخ وأما ما نقل عنه أن هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي السر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ فقيه مانيه فتأمل (قوله) وأما احتمال تسمية التبر به الخ (جواب سؤال مقدركا أنه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص
--	---

الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت حيثئذ لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضى أن لا يسمى به (من) غيره والاولية الاضافية لثاني ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدما عليه بن يقتضى أن يسمى به غيره في مرتبة أو مقدما عليه ليعتاج الى حل الاولية على المعنى الاضافي اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتى يختص للتمييز اما غاية للتفي أو للمعنى لا لفسر المتقدم * وعلى الاول يفهم أنه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان تقييد الاطلاق بأولا محييا وهذا مناف للمفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه أنه لو قيد الاطلاق بأولا يضيغ القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه أن غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التميز وليس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تغير الاطلاق بالاطلاق أولا لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكر في قال الخياي وقال بعض السلف عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلا أيضا لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله است اثبات بواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يترد عن مجلس الحسن البصري لانه لا يشكر مذهب السلف لان من قال به ابن عباس رضي الله عنه قال الخياي وقيل أهلها أطفال للمشركين الخ وعلى هذا تكون دار الخلد قال الخياي قلت الكافر ينصرف * حاصل الجواب أن مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه مالبة أي لاشي من اثنافق بكافر بظاهر يتج بمكس الكبرى لاشي من الكافر للمطلق بخافق ونظم اليه صفري وهي ما ضاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق منتج لاشي مما فاه الحسن من مرتكب الكبيرة بخلافه قال الخياي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار * حاصله أنه ان أردت من التبيين أنه لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم ثرا مة عدمه وان

أودت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضا لأنه يتنافى كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر أن دليله على المناقاة هو أن معنى كونهما داري الثواب والعقاب أن كل من دخلهما يتأب أو يعاقب وإذا كان كذلك فالمناقاة ثابتة وحاصل الجواب اختبار الشق الثاني ومنع المناقاة بوجهين لكن الأول راجع إلى منع صغرى دليله والثاني إلى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلنا أن المعنى كذلك لكن المراد من كلا (٤٩) من دخلهما من هو من أهل الثواب

والعقاب بتخصيص الموصول (قوله أي سواء كان أنفع للعبد الخ) يشعر بأن المراد من الأوفق في الحكمة الأنفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شيء سوى أنهم جعلوا ذلك واجبا عليه تعالى فإن بعض الأفاضل قال إنما يرد عليهم شيء أن لو كان مرادهم الأنفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما إذا كان مرادهم الأنفع بالنظر إلى الشخص كما حققه الدواني فيرد عليهم الكافر الفقير المبطل باللام انتهى (أقول) قد زعم الدواني بأن مراد الفرقين جميعا الإصحح بالنسبة إلى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الأشعري أستاذ أبي علي الحياطي وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله أنه لو كان مرادهم الأنفع بالنسبة

من هذه الحية لكنه يحتاج إليه لدفع احتمال تسمية الفيزية تغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قيل وفيه أنه يجوز أن يكون عدم التعرض للاعتداد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضا وفيه أنه لو كان كذلك لسكان الملازم التعرض في الأول من الوجوه (قوله والنسبة بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه النسبة بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدها والظاهر أنه يؤخر عنهما أجيب بقوله والنسبة كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لتكون منزلة مرتكب الكبيرة فإن الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم إذا مات قبل التوبة (قوله ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيأتي (قوله إلى المجاهر) أي المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهد (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الإيمان والكفر بل بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس بآية من آيات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الأنفع) يعني ذهبت منزلة بصرة إلى أنه يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالحياطي اعتبر في الأنفع الخ) أي في وجوب الإصحح بمعنى الأنفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الحياطي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تريض العبد للثواب وإن علم الله أنه يكفر عند كونه مكلفا (قوله فلزمه) أي غير الحياطي من منزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات ضميرا لا يمين مات عاصيا وأنا الحياطي فاللزام عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان أنفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معا أو لا يكون أنفع في شيء منهما تأمل (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول حقائق الأشياء ثابتة (قوله فكانهم هم القائلون) بناء على ادعاء أن غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حجية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق لواقع من حيث أنه مطابق له اذ لو لا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمها اذ لو وجدت المطابقة بين الشيتين كان كل منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة إلى الآخر فيكون الحكم المطابق لواقع بالكسر مطابقا بالفتح أيضا فإذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا يلائم الخ) لأن الظاهر من قوله وأما الصدق فقد (١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

(م ص ٧ حواشي المقائد ثاني) إلى نظام العالم كله لا يرد سؤال الأشعري على أبي علي وعلى تقدير إيراد السؤال يقول أبو علي في جميعه يقول الرب أن هذا أصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله ولا يخفى أن في تحقيق الدواني نظر لأن أبا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليل على أن مراد معتزلة بتعداد الأصلح بالنظر إلى الشخص (قال الحياطي وهم الأشاعرة) أصلها أشعر لقب إليه فقيل أشعري ثم لما أريد جمعه حذف منه النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المعالفة والاكسرة

والاشاعة (قوله يدل على ان الفرق الحق) يدل على ان الفرق ثنائي ماسبق فلا يلائمه والملائم يتألف مما ذكره
 مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المخالفة ولو قلنا ان المراد بالدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق
 وقد يعتبر الفرق أو قد يبينه على الفرق فالملائم حينئذ لا يلائمه (قوله يعني لانتم انتم الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز الحق)
 فان قلت المعلوم ليس بشيء (٥٠) عند الاشاعة كما سيأتي في المتن وسيجيء من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله
 وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع
 فيها فلا تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الحق) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل
 (قوله اذ المتصور أولاً الحق) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة
 مستمرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا
 ثبت فلما كان المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق مناسب
 ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الأصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه
 المعبر عنه بالفارسية (راس كفتن) ولما كان المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم
 الذي هو منصف بذلك المعنى الاصل للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا
 لكن انصف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام قائل (قوله وهذا
 أولى مما قيل الحق) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه (قوله
 فان مفهوم قولنا الحق) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مساهة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة
 صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى هنا كون الحكم الحق) يعني ان معنى حقيقته كونه بحيث يطابقه
 الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزماً لهذا المعنى توسع وخيلت هي معنى الحقيقة ومعلوم
 ان هذا المعنى صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على
 ما لا يخفى لكن على هذا يكون المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة
 أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) مبني لانتم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح
 ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الحق (قوله وبه يظهر الحق) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله
 ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضمير للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما
 للموصول) وهو الثاني لا الاول لا محالة لا محالة (قوله لكن يتنقض ظاهر التعريف الحق)
 وأنا باطل وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

- (١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)
 (٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على
 المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وهنا كذلك فلا يصح ان يكون
 للموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

قلت سيصرح الجبالي بان
 الاشاعة لا ينكرون
 اطلاق الشيء على ما يتم
 الموجود والمعلوم مجازاً
 انتهى وفي بعض الحواشي
 الخلاف في الشيء بمعنى
 المتقرر الثابت في الخارج
 فانه مرادف للموجود عند
 الاشاعة والمعتزلة منعوا
 زائد الثبوت للوجود
 بل قالوا ثبوت الشيء
 بحيث يكون مظهر الانوار
 هو الوجود والافعال الثبوت
 فقط وأما الشيء النفسي
 وهو ما يصح ان يعلم
 ويخبر عنه فيسمى المعلومات
 اتفاقاً قال الجبالي يستفاد
 منه الحق أي من تعريف
 المرضي بما يمكن تصور
 الشيء بدونه وجه الاستفادة
 انه لا واسطة بين الذاتي
 والمرضى بما يمكن حله
 على الشيء فأي منهما يعرف
 بشيء يكون سلب ذلك
 الشيء تعريفاً لا آخر فظهر
 ان الاستفادة بمحولة من

الخارج فان قلت ان مخالفت للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفة النوع والثاني أهم منه ولا يلزم من . والاصطلاح
 المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنق الواسطة قال الجبالي أو يرد عليه الاوالم الحق اعلم ان القوازم اليبنة بالمعنى الاخص
 قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون ما يباين كالبصر للأغشى فالورود يكون بكلا القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون
 محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والاراد بالتسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف المرضي لا يخرج منه مع انه
 عرضي هذا ان يخص الموصول بالمحمول والاراد عليه أيضاً للباين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) قلنا تشعر بان التعريف بهذا التعريف بمعنى من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالطلب المتفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا تردوا لوازم المذكورة) لا ينبغي عليك ان حل عدم الامكان في التعريف المتفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حل الامكان في التعريف المتفاد منه على عدم التوقف والاحتياج (٥١) اذ لا معنى للاستفادة حيث

بدون حل المتفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المتفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من اللوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الاشكال وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والملكات لانهاا بخروجان عنه وليس لها عرصة بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يجمع الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان نوحياً يكنى فيه المنع لكنه اورد في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك اورد الخيالي المنع عليه فقرر كلامه بالمنع للابرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) تمسك ابطال منه المنع (قوله يرد عليه الخ) نقض اجابي اما باستلزام الفساد او بالتخلف (قوله

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضمير للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) قل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفاً مساوياً للمرضى كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون الاستفادة أيضاً معرفاً مساوياً للذاتي بل يكون (١) اعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدونه ما به الانسان هو هو واقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه واحتاج اليه لا ان لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعمى كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضناً بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللزوم غير زمان تصور اللزوم الخ) قل عنه لان تصور اللزوم معرف لتصور اللزوم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور اللزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعرف والمعلوم (٣) مما لا ينبغي قل ذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي مبدآت للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللزوم بين المعنى الاخص لا يثبتك عن تصور اللزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور اللزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون المرضى امكان

- (١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف المرضى وتعريف المرضى تعريف بالاختصاص ونقيض الاختصاص اعم من نقيض الاعم (منه)
- (٢) لان الاستفادة من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه انه كلاً لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مافياً (منه)
- (٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين المعرف والمعلوم وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

تأمل (لعله إشارة الى ان ليس هنا شيئان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزءاً من زمان تصور الكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور المرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة مجردة أي عدم امكان فرض مجردة عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز مجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما اللزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض مجرد ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فنرض مجرد الكنه عنه محال كما ان مجردة محل في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

لو فرض مجرداً عنه أي لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حيث لا يمكن تصور الشيء بالكنه لفقد الذاتيات التي كان التكنه عبارة عنها وأما الملزوم فإنه لو فرض مجردة عن اللازم يمكن تصور الكنه أيضاً لأن اللازم ليس من أجزاء الكنه (قوله إذ يلزم حيث أن يكون كون تصور الكنه) زاد لفظ الكون فيه وفيها بعمد يفيد كون الامكان كيفية لنسبة الكون بدون العرضي إلى تصور الشيء ولو حذف لفظ الكون يكون ابتداء كون الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور (قوله يلزم أن يكون عدم كون تصور الكنه بدون جازاً) فيه أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضرورياً جواز عدم احتمال أن يكون لعدم ضرورياً إلا أن يراد من جواز لعدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العام لأن الجانب الموافق (قوله فإن مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به) لأن معنى دون المجاوزة والمقارفة تقيضه للمية في آن واحد والمية اعم من أن يكون تصور العرض واسطة لتصور الكنه أولاً والاول معنى به ولما جاز أن يكون معنى بدونه بدون توسط دالته حيث يكون مقابله هو قولنا به بادر إلى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدونه كونه به يكون حاصل التعريف المستند للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه بل يجب تصوره به حيث لا يرد السؤال بالوازم اليقينة بلقي الاخص لأن تصور الملزوم ليس بالوازم بل مع القوازم فانكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع إلى الامكان وحده خبران (٥٢) وقوله كيفية منصوب على أنه مفعول اعتبر وهو مضاف إلى قوله لنسبته (قوله

<p>إلا حظته مجرداً عنه (قوله يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرضي) إذ يلزم حيث أن يكون كون تصور الكنه بدون العرضي وعدم كونه بدونه غير ضروريين وإذا كان كون تصور الكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور الكنه بدون جازاً وإذا كان عدم كون تصور الكنه بدون العرضي جائزاً يكون كون تصور الكنه بالعرضي جائزاً وهو المحمود (قوله مع العرضي لا به) فإن مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله بغير الامكان بالنسبة إلى المقيد) نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الأبيض يمكن لا يستلزم جواز عدم الأبيض عن الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة الأبيض إليه فهنا يجوز أن بغير الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي إليه لعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الأبيض بأن لا يوجد أصلاً لا بأن يوجد وصفها تأمل (قوله على أن تصور الكنه الخ) جواب</p>	<p>إلى ذات الرومي) أي المقيدة بالأبيض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله في الممثل إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله لعدم التصور إلى قوله بأن لا يوجد أصلاً) ليس المراد أن ذلك مقتضى الامكان بالنسبة إلى المقيد لأن معنى الامكان حيث لا وجود المقيد وعدمه</p>
--	---

غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جيباً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك اعم في مقام عدم (على) التصور بدونه وعدم الرومي الأبيض متحققاً في فرد الاول في الواقع قال بأن لا يوجد أصلاً فان قلت إذا كان الامكان بالنسبة إلى المقيد بلا ملاحظة المقيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدونه بأن لا يوجد أصلاً قلت هذا ليس محتمل كلام الخيال بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيرجع الامكان الخاص إلى التصور المقيد مع قطع النظر عن المقيد عند قول الحاشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل رحمه على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بأن يوجد) هذا على صيغة التثنية مسطوف على قوله بأن لا يوجد أصلاً وضمير التثنية راجع إلى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الأمر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره واعلم أن كون المعطوف ثنية يقتضي أن يكون المعطوف عليه ثنية أيضاً مع أنه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز أن يكون مفرداً على أن تكون الهزمة همزة أو ويكون الفعلان متازعين في وصفها ويكون الثاني بقوله لا بأن يوجد مقتضى الامكان المتبر بالنسبة إلى المقيد لأن عطفه حيث على قوله بأن لا يوجد غير جائز لأن الجار مع الجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوت من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل أتلفه خبره عن وجود التصور فتدبر وأما عطفه على غير ذلك فاصب من خبط القناد

(قوله قل عنه الخ) مع إتيان كان للمانع أن يقول سلمنا أن هذا المعنى لا يحصل بمحمل الإضافة للمعنى لكن لم يجوز أن يصير المعنى
الحاصل من حمل الإضافة للمعنى في دفع اللغوية حتى لا يحتاج إلى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بأن حمل الإضافة على المعنى
باطل لانتفاء شرطه ولما كان للمانع أن يمنع انتفاء الشرط بتجوير الذكر الحكيم بطل صلاحية سنده بأنه لا يدفع اللغوية فلا يفيد
اعتباره هذا بناء على حمل الإضافة في الموضوع على المعنى أيضاً وأما لو حمل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلاً
وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا إذا أريد (٥٣) الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على

الجنس وكذا لو حمل على
المعنى الذي (قوله وفيه أنه
حينئذ) أي حين التوجيه
الثاني لا يكون لقوله ولا
مثل أنا أبو النجم وشعري
شعري مدخل في بيان
عدم اللغوية لأنه حينئذ
يكون حاصل الكلام أن
هذا الكلام يحتاج إلى
البيان في عدم اللغوية وليس
مثل شعري شعري الذي
هو غير محتاج إلى البيان
في عدم اللغوية فيكون
حاصل نفي الممانعة بيان
أن انتفاء اللغوية في كلام
القوم لم يبلغ إلى مرتبة
شعري شعري فيكون
حاصله قريب كلامهم إلى
اللغوية إلا أن يراد به أي
بنفي الممانعة إفادة ظهور
الإفادة في هذا القول
وهو قولهم حقائق الأشياء
ثابتة بناء على أنه لم يحتاج
إلى التأويل بل إلى البيان

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضرورياً الخ) أي ليس عدم كون تصور
الكنه بدون العرضي ضرورياً سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكنه بدون العرضي
ضرورياً أو غيره بخلاف أنه في أن عدم كون تصور الكنه بدون الثاني ضروري فلا يكون ممكناً
بهذا المعنى (قوله قل الحكم بنيت حقائق الأشياء لغو) أي الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة لغو
على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة وإنما كانت لغو لأن عقد الوضع فيه
مستلزم لعقد الحمل استلزاما جلياً إذ لا أقل من أن الثبوت لازم للثبوت فلا يفيد الحمل فائدة
غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغو (قوله إذ لا لغوية في قولك عوارض الأشياء الخ) يعني
لو لم يكن المنشأ مجموع الأمور الثلاثة لكان قولك عوارض الأشياء ثابتة لغواً على تقدير عدم
منشئة تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق الموجودات ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئة
كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات متصورة لغواً على تقدير عدم منشئة
كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والمزوم مثله (قوله فإن أكثر من يسمي الخ) يعني أن
لهي من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الأذهان الفاصرة
(قوله أن أخذ موضوعه الخ) أي أخذ أخصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله
أي ليس مثل المثال الذي ذكره الدائل) وهو قوله الأمور الثابتة ثابتة وإنما قال كذلك لأنه
لا فرق بين الثابت ثابت وبين الأمور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك أن تقول) أي في
توجيه قوله ربما يحتاج إلى البيان نقل عنه أن التوجيه الأول ناظر إلى قلة التقليل والتوجيه (١)
الثاني ناظر إلى مدخولها أعني الاحتياج إلى البيان وفيه أنه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل أنا
أبو النجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية إلا أن يراد به إفادة ظهور الإفادة في هذا
القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيما مضى
(١) فإن قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما إذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الأول لا يمكن
التوجيه الثاني لأنه حينئذ لا تقلل إذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه
الثاني محمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه
الفاضل الرومي (منه)

وأفادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الإفادة في شعري شعري لأنه احتياج إلى التأويل والحاصل أن المراد من نفي الممانعة في
الاحتياج إلى البيان الحكم باحتياج الممثل به إلى التأويل حينئذ يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مدخل في بيان
عدم اللغوية لأن فيه تعبد كلامهم عن اللغوية بإفادة أنه لا يحتاج إلى التأويل في عدم اللغوية كما احتج شعري شعري * قال
الجبالي لأن معنى المعنى إرادة بعض أشتار المتكلم معناه * وأما المعنى السابق فأقول أحتمله إرادة بعض الأشتار أيضاً وهو الماضي
لكن ليس بمتين وثاني احتماله إرادة جميع الأشتار ففي كلام الجبالي لغو وشعري غير مرتب ولو قال إرادة المعين من بعض أشتار
المتكلم لكان مرتباً وقوله وكما فرق بين المعين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بمحمل الإضافة للمعنى وقد عرفت الفرق

(قوله ولا يخفى ما فيه) لعل ما فيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان ما يحتاج الى البيان ما لم يكن مشاهداً وكون المشاهداً أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالمعكس وايضاً ان الظاهر من عبارة الترح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة القروع مجاز وقيل ما فيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لا يتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل اعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الاقادة على ما اعتبره السائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل ايضاً) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري (٥٤) مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بمجرد الاضافة للمعنى والمقصود دفع قوم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للمعنى (قوله وكما فرق بين المعنيين) أي كم من فرق بين ارادة شعري الا ان كشعري فيها مضي أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار مبنياً مع انه معتبر في المعنى الذي ذكره الحنفية لفظاً أو تقديرأ أو الذكر الحكيم ولم يوجد هنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز (١) ان تكون الاضافة للمعنى ويكون المراد المعنى المعبود على ان ارادة المعنى المعبود لا تدفع القوية (قوله والمشهور) أي في توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نفقده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع ما نفقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البته فلا معنى لفظه ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى ما فيه وان أريد ان جميع ما نفقده حقائق الاشياء بما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلاً (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل ايضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب بما لا يرضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلاً) هذا اذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققة فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المسموع ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

شعري مبنياً على ان يكون مقابلاً وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب أي في الشرح والقرض من ذلك الجمل نفي المماثلة وذلك الوجه الذي لم يذكر في الكتاب بخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرضيه من له أدنى دراية أي معرفة في الاساليب لا اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفي مماثلته شيء آخر فالجواب انتفاء المماثلة في الصفة المذكورة لا في صفة اخرى لم تذكر في الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح

(١) هذا اذا كانت الاضافة فيها للمعنى وأما اذا كانت الاضافة للمعنى في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغواً لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه) (٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلاً لا يظهر الا بالبرهان (منه) (٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بأنه لم لا يجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لا ناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل انا أبو النجم الى آخره (منه)

اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وايضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق (وبأحوالها) وهو قوله هذا اذا أريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشياء لا يجوزون لعدم ثبوتها قال ثبوت عندهم يرادف الوجود وأما المنة فليس ثبوت يرادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرأ لا تارة هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي و فان أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون قل هذا الكلام عن أهل الحق كذا لانهم لا يقولون بان للعدم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب ايضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة ايضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

(قوله) لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد أنه إنما عزم العلم إلى التصور والتصديق مع أن متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي أن يكون العلم تصوراً فقط لأن الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب إليه فلم تصور ومنها ما هو من قبيل النبوة وهي الثبوت فلم تصديق فبني هذا التعليل لا يكون في الكلام تقدير أصلاً ويرد عليه أنه إنما ان يكون الثبوت حقيقة موجودة أولاً وعلى الأول يلزم التسلسل لانا حكماً بأن حقائق الأشياء أي جميع ما نستقده حقائق الأشياء ثابتة فيها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهو جراً يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في فهم العلم إلى التصور والتصديق إلى تقدير الثبوت إلا أن يراد الاستدلال في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً إلى مطلق (٥٥) الحقائق موجوداً أو معدوماً (قوله)

وحاصل المعنى أي حاصله حين ملاحظة عموم محققه للثبوت (قوله أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً) (الح) والتصديق أعم من أن يكون تصديقاً بقبول الحقائق في أنفسها أو بثبوت الأحوال بها (قوله) بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بقبول الحقائق في نفسها أو لغيرها (فلا يتناول تصورها ولا التصديق بقبول الأحوال لها وفيه أن ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضاً لأن الظاهر أن المراد من الحقائق جميع ما نستقده من حقائق الأشياء فلا مجال لثبوتها لغيرها لأن غيرها ما ليس بوجوده والموجود لا يثبت للمعدوم

وبأحوالها) أي التصديق بقبولها في نفسها وثبوت أحوالها لها لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً وحاصل المعنى أن العلم بها أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً متحققاً بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بقبول الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحتج من استغراق الأنواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وإنما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الأفراد على تقدير إرادة استغراق أفراد الجنس (قوله) كما يحتاج إلى العلم بالثبوت أي بقبول الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج إلى العلم بالأحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج إلى تصور طرفي الثبوت (قوله) فمن قدر الثبوت) يعني أن البعض وجه تقدير الثبوت بأن الغرض الحقيقي والمقصود الأصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض إلا بتقدير الثبوت فرده المحتج بأن ذلك الغرض كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال وإلى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وإيجاب تقديره غلط ظاهر (قوله) فقد غلط غلطين (قل عنه الغلط الأول ظن كفاية العلم بالثبوت فهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله) والتأنيث باعتبار المضاف إليه (قل عنه) فإن مصدر ثابتة المنسوبة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فهي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدوا ما أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن أن يحمل الضمير راجعاً إلى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة والمعنى والعلم بأن الحقائق ثابتة متحقق فإن قلت الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق بقبولها قبل هذا الذي يتلوه التكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم قاله بالعلم غير لازم ولو سلم فيه فائدة هي التأكيد في البداهة والرد على المخالف فإن إبقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة تصديق بقبولها لم لا يجوز أن يكون ذلك بياناً للواقع من غير تصديق ولو سلم قاله الخ وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التصديق على مذهب الإمام ولا يكون الحكم هو التصديق إذ التصديق عنده مركب (منه)

قال صواب ترك قوله أو لغيرها وإن أوجب عنه بأن الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعاً إلى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز أن يكون الضمير حقيقة موجودة أيضاً فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بقبول الأحوال لها لأنه إذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق أن الحقيقة ثبتت شيئاً وإن ثبتت الحقيقة قال صواب حينئذ أن يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله) ولو سلم قاله بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز أن يكون على سبيل التخييل (١)

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو الالاقوع من غير ترديد والشك تصورها على وجه التردد والوهم تجوز أحدهما مع ظن الآخر وإنما لم تكن هذه الثلاثة تصديقات لأن التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الإدراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كما ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

أو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بشخصيتها أو المراد من متحقق معلوم فاعلمى والعلم بها معلوم لكن اللازم من الأول أنها هو نفس التصديق ولو سلم أن العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه قائمة هي التأكيد في البداهة بمعنى أن الحكم الأول بدعي بناء على أن المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكد (قوله وفيه أن عادة المصنف الخ) نقض اجبالي بالتخلف على قوله فإن بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لأن ذلك القول أثبات السند ويرد عليه أنه بعد تسليم كون عدم انقضاء كون الأول بدعيًا يكون الثاني تأسيسًا لبيان بداهته أو تأكيدًا لبيان معلومته مطلقًا إذ التحقق (٢) أعم من أن يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي قال الشارح للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق بحاصل الاستدلال أنه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لازم العلم بجميع الحقائق. والثاني باطل والمزوم مثله وإذا كان المزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بتبينها لكن المزوم (٣) باطل بالبداهة ثبت أن المراد بالعلم العلم بتبينها وهو المدعى ثم إن التردد الأول مما ذكره الجبالي منع للملازمة الأولى وقوله لا يضرنا بمعنى أن ذلك غير لازم وقوله لأنه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطلان ثالثها (٤) وقوله فإن قوتنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اختيارًا للثبوت الأول وإبطال لسند منع الملازمة وهو قوله لأنه غير مراد فحينئذ تصح للملازمة بمعنى لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلًا لأن العلم بالكنه إنما هو العلم التفصيلي إذ لا يجوز العلم بجميع الأشياء بالكنه اجمالاً لأن كنه كل شيء مخصوص به (٥٦) نعم يجوز أن يعلم أجمالاً بعض الأشياء المتعددة ببعض الأجزاء بالكنه

لا يتم والمزاد الثاني وقول الختلى قول أحمد لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه الخ منع للملازمة ثانياً وحاصله أن تسليم العلم بها أجمالاً بالوجه تسليم به بالكنه لأن الوجه كنه

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم أكد تنبيهًا للفتنة ونصريحاً بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه أن عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على إبقاء الحكم بلا دليل وإن كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه) أي نقول أن المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلًا فيلزم الحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه إذ ما من وجه إلا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع أن نسمي الشارح بنا فيه) أي يتنافى التقييد بالكنه إذ التقييد بالكنه ألبنة مخصوص بالتصور وفيه أن الشارح إنما عزم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز أن يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا مناقاة (قوله بل يجوز أن يترك التقييد) إذ الخلاص من

(ذلك)

أيضاً فأمكن العلم بجميع الأشياء أجمالاً بالكنه فلا يلزم من تقييد العلم بالكنه العلم بجميع الأشياء تفصيلًا إذ يجوز أن يكون الكنه وجهاً أجمالاً شاملاً للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الأشياء بالكنه محتملاً لأن يكون الكنه كنهها في نفسها أو كنهها للأشياء أو أعم مع أن المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله أن نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من الكنه إلا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنهها للحقائق بالكنه إذ لا يلزم كون الكنه كنهها لجميع الحقائق ويمكن أن يكون ذلك السؤال منعاً لبطلان الثاني وحاصله أن تسليم العلم بالوجه يعني أن تسليم كون الوجه معلوماً يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه فتوكل للقطع بأنه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على الدهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع أن لفظ الجميع مذكور في كلام التانقضي فذلك أجاب بأن الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق على السلب الكلي فتمة بآيات الإيجاب الجزئي مع أنه رفع للإيجاب الكلي ولا يندفع إلا بالإيجاب الكلي

- (١) يعني إذا فهم من الحكم الأول التصديق فهم منه أيضاً التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لا يجدي شيئاً زائداً (منه)
 (٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطلان المزوم هنا عين المزوم فينتج عين التالي فلا يرد
 إن استلزم قبيض للمزوم لا ينتج قبيض التالي (منه) (٤) أي تالي للملازمة الأولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعاق بالتصور ترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجملة بمعنى التصديق يجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منها لا ينافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لا وجه للمدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح فلا عن البعض وهو قوله لقطع بأنه لا علم الخ (وأما من الوجه) أي لا وجه للمدول الذي ذكرناه آنفاً وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل بآيات الثبوت فالمدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وانما فسر المحسني قول الخيالي هكذا لان لاني قول الخيالي لا وجه للمدول لاني (٥٧) الجنس فيهم من ظاهره ان لا وجه له أصلاً بالنظر الى كل

من يزعم انه دليل للمدول مع ان الامر ليس كذلك فقيس الكلام (٢) لثلا يم نبي الجنس قال الشارح فانهم من ينكر حقائق الاشياء في نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلاً والحكم بأنها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما العنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج وينتوون لها

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالاً من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة بنضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون المدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لا يقصد الاستغراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في هاء قال الشارح رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء الخ فيه ان كلام المخالفين لني الثبوت عن الحقائق رأساً وتقي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل بآيات الثبوت وآيات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالمدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تقدير الكتاب بالثبوت على وجود ما نشاهد من الايمان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة امر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم تحمل عبثه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخیالات باطلاً بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي قررناها) يعني لا وجود لها خارجي اذ ليس انكارهم مقصوداً (١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه) (٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بأنها حقيقة متحقق (منه)

(م - ٨ - حواشي المقاييد ثانی)

ثبوتاً في الاعتقاد (قوله باطلاً بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حيث يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخیالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل قاتلة هو قال الشارح وزعم انها تابعة للاعتقادات فيرد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابساً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابساً لنفسه هو قال الشارح ان لم يحقق لني الاشياء أي انتفاء الاشياء على انه تصور المحمول فنقيضة الثبوت هو انما النفي من المعلوم فنقيضة الآيات بل عدم النفي والآيات ضده اذ يجوز ارتفاعها بان يكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقة للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم (١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لثلا يم نبي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للمدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حيث لا يقيض الانتفاء للعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبت ﴾ بناءً على ما ثبت في بعض النسخ فالضير راجع الى الاشياء وانه بان بقي الاشياء سلب كلي وتقبضه الموجبة الجزئية لا السالبة ويجوز ان تحقق المرجية الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلام فالضير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخياطي وقد ينوهم ان انكارهم الخ ﴾ أما رفعه للإيراد بان ارتفاعه يقتضي من جهة الخيلات ولما كان لهم حيث ان يختاروا الشق الثاني وجهه للازمام وأما إيراد على قوله والصواب وأما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضاً مثله على ما ذكره الشارح (قوله امتناع ارتفاع التقيضين) * أقول لا تناقض بين النفي والتبوت بل بين الانتفاء والتبوت الا ان يحمل النفي بمعنى الانتفاء لكن يتألفه قول الخياطي في التوجيه بان النفي حكم والحكم تصديق لأنه اذا كان النفي حكماً والحكم تصديقاً يكون النفي تصديقاً يختص بالشكل الاول والانتفاء من قبيل الصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقاً كما في القول السابق * والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي قبيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخياطي وهو مذكور في القول السابق في هذه الخاتمة ينتج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول ﴿ قال الخياطي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثاني اختيار لوجود النفي في الخارج فنوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئاً (قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان (٥٨) الحكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لان لم ان الحكم

على حقائق الموجودات على ما سيجي (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان سبى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع التقيضين وهو أيضاً من جهة الخيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعالم الخ) نقل عنه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس هنا بممتنع) أي ليس التحقق (١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لان لم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه للمعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بان لا نسلم كون التصديق علماً بل في ان الحكم علم (منه)

تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله هنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال

(هنا)

كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالتع على الكلية وفيه ان الحكم لو حمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة حمه على النفي تكون الكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان للذكوران * نعم يرد عليه للمنع حيث يانه يجوز ان يعني الكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزءاً من التصديق لا ليس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لان لم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور بأذعان النسبة وهو انفصال وفي العام ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ النياض والاضافة المحصورة بين العالم والمعلوم وعلى الاول فهو من مقولة الكيف وعلى الثاني فهو من مقولة الاتصال وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المنهج الاول والثالث لا يكون علماً بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحكم علم مطلقاً) لجواز ان يكون نسبة حكيمية أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) أي هو ان الفرض من قول القائل ترديد الازمام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعة والانكار من العنادية بل الفرض منه توجيه الازمام بحيث لا يرد عليه الكلام وانه يدعو الى دار السلام بل لاسمى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا يكون ترديد الازمام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا تصور في

(١) لان كل واحد من النسبة الحكيمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين شهدا داخل في معنى واحده (منه)

المدعيات وعنوان قضايهم في الانتكار هو الحقائق لا المناهيات * وانما لم يجعل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يني كلامهم على ترادف الحقيقة والمناهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصغراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الاشخاص نادر السك

بعد وقوعه منه عند زمانا
كثيراً انتهى فعل هذا
لايناسب التمثيل بالاحول
لان المراد منه من يقصد
الحول تكلفاً وأما الاحول
القطري فلا يرى الواحد
اشين بالعبادة بالوقوف
على الصواب على ما في
بعض الحواشي (٢) اذ لا
يعنى لامتناد غلط من
يقصد الحول اذ تكلف
الحول لايمتناد فضلاً عن
الغلط ولو تكلف في قوله
حيناً كثيراً بأنه يقع من
بعض الاشخاص في الزمان
الكثير يعني ان الحس في
الزمان الكثير لا يغلط
الا قليلا لناسب التمثيل اذ
لا يلزم من ظرفية الزمان
الكثير للغلط وجود الغلط
في جميع اجزاء ذلك الزمان
كما يقال فلان واحداً كلي
طول ايامه شيئاً قليلاً
وامثال هذا كثير من ان
يخصى والاصل في ذلك
ان ظرفية شيء لا توجب ان
يشغل جميع اجزاء الظرف
بذلك المظروف (قوله أي
شيئاً واحداً يكون سبباً

هنا بمعنى الوجود بل المراد به هنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم
عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج
وثبوت في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على الادارية ظاهر) لاسم لا يدرون شيئاً
حتى يناظرهم في شيء كما سيجي على انهم ينكرون السلام بالثبوت ولا تعرض فيه العلم ولو تبعنا كما
سيجي في التحقيق فلا وجه لاي راده بالنسبة اليهم اصلاً (قوله واما على النافية فبها تأمل) نقل
عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفي ثبوت الاشياء هو انه لائبة متحققة في نفس الامر حتى
تقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
احدى (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ماورد في الزام النافية من ان عدم الارتفاع
من جملة الخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة ما أنكروا ثبوتهم وتقرره
فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الح) يعني ان بين كلامي
الشارح مخالفة ومناقاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على النافية ايضاً وفيه ان عند
النافية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك)
جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضاً وتقرير الجواب
ظاهر قبل ويمكن ان يحصل ما قالوه على الالتزام أي الضروريات برغم منها حيات على زعمهم
والحس قد يغلط على زعمهم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا (قوله قد يستعار الح) ويمكن ان
يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصغراوي
بهذا المعنى (قوله لعل ما هنا نسباً عاماً لغلط عام) أي شيئاً واحداً يكون سبباً للغلط في كل حكم
فن ابن الجزم ياتفاه مطلق أسباب الغلط حتى يقتضى السبب العام (قوله بديهية العقل جازمة به)
أي باتفاه مطلق أسباب الغلط في مثل الح قبل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لاحاجة
لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتفاه في نفس الامر ومصادقه حصول الجزم بالحسوس من
بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان
ساقله جواب عن شبهة القدح في الحساب وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله
وتعرض شبهة يقتدر في حاشا الى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه ان ذلك غير قادح لاني
الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل إنما يجزم ببديهيته لا ينظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع
الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً لكونه
(١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلومية وظهوره
ولا دخل لاي راده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لا فائدة
عدم الدخول (منه)

للغلط في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى السبب أي ان يكون عاماً من السبب مع
ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المتطقي

(١) المفسر عبد الرحمن الناضل الآمدي (منه) (٢) المراد من بعض الحواشي صلاح الدين (منه)

(قوله بضم) بالاضاد للمعجزة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة واثبت لها لازمها استعارة تخيلية والجذب ترشيح هو قال الجبالي وان صبح ذكره في تعريف العلم اعمومه أي المصنوع المذكور بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حيث يشذ بمعنى العقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من المذكور بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من محل التجلي على الانكشاف التام وامل فياذ كره رداً لصالح الدين حيث قال ولو أخذنا المذكور بالضم لا يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من التأويل تأويل المذكور بامكانه فاذا كان المذكور من المذكور بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالقبول * وأما اذا كان المذكور بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متقبل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف

اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفاهيم الحاصلة للسامع فانه الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحقه ان يكون بلفظ أشهر مرادف للمعرف وهنا ليس تعريف العلم لفظاً أشهر مرادف له بل مفهوماً تفصيلاً فذلك كان محله على التعريف اللفظي تكلفاً (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) * بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى أحد التجلي

مصادماً للضرورة ولو تصدى للحد فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغغة المتعام وجذباً بضم الافهام القاصرة في مظان الزال هو قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم في أي مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها فيفيد لهم الثبوت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادئ رأيهم (قوله حلال اللفظ على الشائع المتبادر) أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جملة من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس (قوله يخالف المرف واللفظة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجي من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) (قوله ثم التمييز في التصور الصورة) قاله العلم بالمناهية (٢)

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفاً انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات انبجهم فانه تسباني ان المدرك فيها حواسها اذ لا نفس لها فاطفة وفي الانسان النفس ليس الا (منه)

(٢) كانه قيل اذا كان التمييز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه فاجاب بقوله قاله بالمناهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقة توجب التمييز وهو معلول لها وهذا رد على صلاح الدين الرومي حيث قال صريحاً بأنه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتأخير بالاعتبار كاف (منه)

(المتصورة)

والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ التجارب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من) يعني جعله كذلك بخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حيث يشذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم اذ لا بد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لا قاعدة فيه بعد كون التعريف شاملاً لاحساس الحيوانات فالاولى بخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من المذكور بالضم أو بجملة من المذكور بالكسر لكن بجعل الموضوع في لفظ المذكور عبارة عن المفعول اذ الكلام في (١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات **قال** الخيالي أي تقيض التميز كما هو الظاهر **في** أي من العبارة إذ قوله لا يحتمل التقيض صفة للتمييز والاحتمال حيث لا يجوز الاتصاف فيكون صفة المتعلق حقيقة ويحتمل أن يراد تقيض المتعلق بعدم الاحتمال حيث لا صفة للتمييز حقيقة لانه حيث لا يكون صفة لتقيض المتعلق وليس بصفة المتعلق حيث لا لانه لا معنى لاحتمال الشيء لتقيضه والا لكانت الاحتمال وصف التميز إذا أريد من التقيض تقيض التميز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وإنما وصف به الخ وإنما كون المراد من التقيض تقيض الصفة فإذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه إذ بعضها تصديق وله تقيض فيخرج ما عدا اليقين وأما إذا أريد منها المتعلق بين العالم والمعلوم أو انتفاش الذهن فلا وجه له إذ كل منهما أمر تصوري لا تقيض له فيلزم أن يدخل الشك والوهم واعتقاد الخطي في التعريف **قال** الخيالي وإنما وصف التميز به مجازاً **في** إذ لا معنى لاحتمال الشيء تقيض نفسه كما سبق (قوله بل يناقيه ويدفعه) حل عدم الاحتمال على معنى المناقاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة إذ ليس للمتعلق حقيقة لانه أريد من التقيض تقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لتقيض نفسه إذ حاشاه سلب الشيء عن نفسه * ولهذا جعل الخيالي وصف التميز بعد احتمال التقيض (٦١) مجازاً حين حل التقيض عن

المصور ليس تلك الصورة بل صفة توجهها كذا قل عنه وأعلم أن هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست المتعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الأول عالماً والثاني معلوماً وكذا ليست انتفاش الذهن بالصورة إذ هما ليسا بموجعين للصورة لا حقيقة ولا استعقاباً بالعادة إلا أن يراد بالإيجاب الاقتضاء وقبل التميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ماهو مبدؤه نصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حيث أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب بوصفها تميزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التميز تقيض متعلقها بل يناقيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال تقيض المميز ولا يجوز وقوع الطرف المخالف له لاحقاً ولا مآلاً لا يخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطي إذ يجامعها مجوز ووقوع الطرف المخالف لاحقاً ولا مآلاً أو مآلاً لا يخالفه في انتفاء هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكتفات والنسفات بخلاف ما ذكره المحشي فإن فيه ارتكاباً للمجاز في وصف التميز بعدم احتمال التقيض على ما اعترف به وكذا في إطلاق التميز على الصورة والثني والإيجاب وإنما أطلانه على التعلق الخاص فتعارف السكت في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال التقيض مجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) أعلم أن موجب صفة العلم في التصديق الإجماع والاتزاع فإن كان مراده بالثني والاثبات إيجاباً يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أولاً ووقوعها على مذهب الحكماء

المخالف حالاً وفي الرابع مآلاً **قال** في شرح المواقف وكذا خرج الجمل المركب لاحتمال أن يطعن في المستقبل صاحب على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى تقيضه * **وقال** أيضاً وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فلي هذا كان الانسب للمحشي أن يذكر التقليد بل التخييل أيضاً (قوله لكن في وصف التميز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله وقوعها أولاً ووقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الأول) أن النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخيرية الإيجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولاً ووقوعه وإضافة الوقوع هنا إلى النسبة يعني عن أن يكون عندهم نسبتان (والثاني) أن الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) أنه على تقدير تسليم التسبب يكون متعلق الثني والاثبات وقوع النسبة أولاً ووقوعها لأنفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم أن يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع الكل بأن يحمل إضافة الوقوع إلى الضمير للبيان

(١) وإن كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (نه)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (نه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الإيقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الإيقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وخبر التصديق عند الامام اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالتصديق والاثبات الإيقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضاً اذا تصديق عنه عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب للمجموع لا الإيقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفين في كلام الخيالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والابيجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على أنها (٦٢) من حيث هي مورد الابحاث مقارنة لنفسها من حيث أنها مورد السلب كما حمل

عليه بعض الافاضل بنيني
ان يراد من الوقوع واللاوقوع
اعم من وقوع النسبة
أولا وقوعها ومن وقوع
المحمول أو لا وقوعه ليناسب
المذهبين لكنهما من
موجبي صفة العلم ولو
سلم فليس متعلق الوقوع
واللاوقوع عند الامام
الطرفين بل النسبة بين
بين (قوله فيه تصريح بان
المراد بالاثبات والتثني الخ)
ليت شعري من أين ذلك
الحكم الصريح اذ ليس
المفهوم منه الا كون الحكم
موجب العلم والحكم كما
يجيء بمعنى الإيقاع والانتزاع
بمعنى بمعنى الوقوع
واللاوقوع أيضاً كما سبق في قال الخيالي أي لتمييز ما الذي هو الصورة * ولك
أيضاً ان يحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التمييز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة
لصفة الى قوله تفيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو
انتقاش النعمن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لتقيقته والا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازاً
اذا اريد من التفيض تفيض التمييز كما قاله الخيالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة متعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو المعنوية
المتصورة أو الطرفين وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افرادها اذ ما من صفة الا وتحتل ان لا يتعلق
بمتعلقه اذ تفيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق بدخل في التعريف بالشك
والوهم قليلاً

(اذ)

(١) أي الطرفين من الحكم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو
النسبة الابيجابية والسلبية (منه)

(قوله أذا التصورات صفات لا تقاوض لها) علة لقوله على أنها لا تقاوض لها (قوله أي البناء على أنه لا تقيض لتمييزها) قال بعض المتأخرين
 لعل هذا سهو من قلم النسخ والصواب البناء على أن لا تقيض للتصورات لا على أن لا تقيض لتمييزها أذا الجواب المذكور ليس إلا
 تصحيح قول الشارح بناء على أنه لا تقاوض لها انتهى أقول هذا إما يكون سهواً أو إذا أريد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما
 إذا أريد أنه يلزم البناء على أن لا تقيض للتمييز فلا يكون سهواً (قال الخياطي) إنما هو في المتصور بالكسبة (أذا الشيء لا يحتمل رفع
 كسبه عنه) قال الخياطي لا في المتصور بالوجه (أن أريد السلب الكلي فيجب أذا الوجه الذي لا ينصف الشيء بتقيضه أصلاً
 لا يحتمل الشيء أن يتصور بتقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالإنسان المتصور بالأول لا يحتمل أن يتصور بالثاني
 وإن أريد رفع الإيجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح المحصر في قوله إنما هو في المتصور بالكسبة بل الصواب حينئذ أن
 نقول إنما هو في المتصور بالكسبة وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني أن الشمول الخ) (٦٣) أقاد عدة أشياء (الأول)

أن الواقع ظرف للبناء وعدم
 التقيض فالظرف في العبارة
 واقع على سبيل التنازع
 (والثاني) أن كونهما واقعاً
 على الزعم (والثالث) أن
 عدم المناقاة بين البنائين إذا
 الكلام فيه لا بين البناء
 ووجود المبني (والرابع)
 أن التقدير مبني على البناء
 الثاني لا ظرف وجود
 المبني والمبنى الخياطي أقاد
 الأول دون البواقي ولو
 قدر قولنا على زعمهم بعد
 قوله في الواقع وأن أريد
 من المبني في قوله وجود
 المبني المبني من حيث
 هو مبني لتكون المناقاة

أذا التصورات صفات لا تقاوض لها على ما زعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على أنه لا تقيض
 التمييزها إذ لو كان عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصورات لكان عدم تقيضها يستلزم عدم تقيضه
 (قوله بما لا يمت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم أن التصور تقيضاً) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا
 معنى للبناء على عدم التقيض) لأن شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وإن كان للتصورات تقيض
 (قوله قلت هذا إنما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة إنما هو في المتصور بالكسبة لا في
 المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا تقاوض لها وإن لم يكن
 شموله للتصورات بالكسبة مبنياً عليه (قوله على أن بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال
 للتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني أن الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض
 في الواقع على هذا الزعم وهو لا يتنافى ببناءه على شيء آخر على تقدير فرض التقيض لها لكن عبارة
 المحشي لا تنفي بهذا المعنى ولا تستوفي على ما لا يخفى على التأمل مع أن بناء الشمول على أن كل تصور
 لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم التقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق أنه إن
 أسر التقيض بالمقامين الخ) معنى التمانع للذات أن لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون
 لا في التصديق ومعنى الثاني أن لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والانتفاء أو في المفهوم بأنه
 إذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات
 أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله أذا لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني إذا
 (١) وهذا مدفوع بأن رفته في نفسه بالنسبة إلى التصورات ورفعه عن شيء بالنسبة إلى
 التصديقات لا كلاهما بالنسبة إلى أحدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

له مناقاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لا أقاد البواقي أيضاً (قوله مع أن بناء الشمول على أن كل تصور
 لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم التقيض الخ) أن أريد به الاعتراض على قول الخياطي لا يتنافى بوجود مبني
 آخر له في التقدير حيث فسره بقوله لا يتنافى ببناءه على شيء آخر على تقدير فرض التقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير
 فرض التقيض بالصواب حينئذ أن يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض التقيض بترك العدم وإن أريد الاعتراض على
 قول الخياطي على أن بناء شيء على شيء حيث قدر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر ببناء شيء على شيء
 بأن الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض فيكون معنى قول المحشي قولاً واحداً بناء على أنه كل تصور على تسليم أنه كل تصور
 ويكون معنى قوله أذا ليس على تقدير عدم فرض التقيض ليس مبنياً على عدم التقيض ففيه أن الواقع في التعريف لئلا احتمال التقيض
 وهو يضح أن يكون بانعدام التقيض وإن يكون بانعدام الاحتمال مع وجود التقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب
 المتكلمين وكان في زعمهم أن تقيض التصورات متقدم كان مبني صدق التعريف على التصورات بانعدام التقيض على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) غطى على قوله عرفوا (قوله فلا يرد ما يثوهم) فربيع على قوله فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان
 وحاصل الايراد ان قول الخيالي اذ لا تمنع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمايز بين التصورات مع اعتبار
 النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فساد كره
 المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على قبض السلب) لان قبضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع
 الضاحك عن شيء الخ) وجه الانتفاء ان الضمير المحرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد
 من الشيء السابق ما يسمي الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لوجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات للشيء ليس
 رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزءاً
 من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يراد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم
 رفعه عن شيء فالمراد منه أهم من ان لا يكون اثباتاً للشيء أو يكون اثباتاً للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه
 فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً قبض ثبوت الضاحك
 في نفسه أو اثباته لشيء غير (٦٤) الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ابعاء الى هذا

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمايز أيضاً مثلاً اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه
 وقبيل الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عن الان كل مفهوم سواهما يصدق
 عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين
 اللتين هما محمولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين
 المفردات الى تناقض القضايا فذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بانه لا تناقض
 في التصورات فلا يرد ما يثوهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله
 ومن هنا قيل قبض كل شيء رفعه الخ) أي من تفسير التقيين بالتأني وفي هذا القول
 مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على قبض السلب والثاني ان قوله سواء كان
 رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً قبض الضاحك مع انه ليس
 كذلك بل هو قبض اثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء قبضه سواء
 كان ذلك الشيء الاثبات للتفسير أولاً اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك للقول موضوعاً وقبض

الاولى حيث قال بل هو
 قبض اثبات الضاحك
 لذلك الشيء ولم يقل اثبات
 الضاحك لشيء فتأمل
 فانه أقوم قبلاً فلا تتبع
 من دون الحق سبيلاً (قوله
 فحق العبارة ان يقول رفع
 كل شيء الخ) فتبدل القضية
 بنفع السؤال الاول اذ
 يجوز ان يكون محمول الموجبة
 الكلية أهم من موضوعه

فيجوز ان لا يكون بعض التقيض رفعاً بل ايجاباً ولا يكون موضوعه أهم من محموله فاذا كان التقيض
 موضوعاً لا يكون أهم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فترك التعميم المذكور في كلام الخيالي واعلم ان الخيالي لو قال في
 التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله
 سواء كان ذلك الشيء الاثبات للتفسير أولاً) فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته
 (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور حكيفاً كانت القضية الخ قال الخيالي لا يقال الحركات
 من الاعراض النسبية اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر ونسب منها عرض ثم

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور نيته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتاً في نفسه (منه)

(٣) الاول كالضحك مثلاً والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسماً من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسماً الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني
 الاثبات للتفسير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

ان سبأ من اقسام العرش نسي واثنين منها غير نسي أما النسي فهو الابن (٦٥) والتي والاضافة والملك والوضع

والفعل والافتعال وأما غير
النسي فهو السك والكيف
ثم ان في الاعراض النسبية
أمرين أحدهما النسبة
والثاني الهيئة الخاصة
لشيء بسبب تلك النسبة
فحصول الجسم في المكان
مثلاً نسبة بينه وبين المكان
بها تعرض للجسم هيئة
وهكذا في البواقي ثم انه
اخطرت مقالاتهم في ان
الاعراض النسبية التي هي
المقولات السبع أي تلك
النسب أم الهيئات العارضة
لشيء بواسطة تلك النسب
فبعضهم ذهب إلى الأول
وبعضهم إلى الثاني ثم
ان الحركة عند المتكلمين
حصول الجسم في آيين في
مكائين والمراد هي الهيئة
الخاصة من الحصول
والحصول هو نفس النسبة
فالحركة من مقولة الابن
كما صرح به صلاح الدين
الرومي والنسبة غير محسوسة
والهيئة محسوسة فتشأ
السؤال اما اطلاق المقولات
السبع على نفس النسبة أو
ظاهر تعريف الحركة
بالنسبة وهي الحصول
والكون وحاصل الجواب
ان الحركة عبارة عن

كل شيء محمولاً لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقريته
قوله وقول التطبيقين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل
كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا تقيض لتصورات (قوله وتصوره)
الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصوراً بل موجه بناء على
التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بالإنسان والعلم
بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلنا
في الثاني لافي الاول (قوله والتصور في المثال المذكور هو الشبح) قل عنه توضيحه أنا اذا رأينا
شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ادعائنا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له غشواً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك
الشبح انه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان
معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له
والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم
الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من
حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
وجوده في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل واللاشيء (٤) كلي وأمثال ذلك فليأمل انسي
وفي ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بنبوت الوجه لشيء وهو التصديق وعدم المطابقة
راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا
التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم
للتخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في
ظاهر الامر وان لم يكن مؤثراً في الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد السبب المقتضى في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث
ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا
مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في
الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه
صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه به انه لا يعقل فان العلم بالحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته
علم غير مطابق لا متعقل به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه
صورة فاعتقدنا بان له أفراداً ثم حكمنا عليه به انه كلي فالعلم بالحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير
مطابق لانه ليس له فرد متعقل (منه)

(م - ٩ حواشي المفاتيح ثاني)

الهيئة الخاصة بالنسبة لانفس النسبة

(قوله لكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ما وضعت هي له بها لا بشيها فلو ادرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم (٦٦) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له لا بشيها مع أنه صرح بهذا

الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسها بل بخصوص المادة والحل اعني الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا) (فان قلت) كيف عمه مع ان الانشاء لا يتصف بالصدق والكذب (قلت) لان هذا القيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون نسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله وللتبث بالعلم العلم بتواتره) ان اريد به الالتزام فيمكن ان يقال وللتبث بالعلم بتواتره وان اريد التحقيق قالوا يجب ان يقال وللتبث بالعلم العلم بتواتره تأمل فيقال الشارح واما خبر التصاري (الخ) جواب معارضة للدعوى الكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس منرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) قبض المدعي الكلية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لما بآيات الاخص من قبضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج أنه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا ينبغي ان هذه السالية الكلية

يخلق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله حاصله اختيار الخ) أي المراد السبب للقبض في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاختصار يعني لما لم يتعلق خرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جملوه سببا ثالثا يقضي الى العلم (قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجمال السبب في تلك الادراكات العقل بحال فلا جرم جملوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم الملكي والحيواني واما ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا ينبغي (قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الخ) قالوا في آيات الحس المشترك اما نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الخلو بأنه جسم ابيض طيب الرائحة خلو والحاكم لاسمحة بحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا ترسم فيها صورة المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعا أي اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله اشارة الى انها لا يتقاطعان) فيه ان التلافي (١) يحصل عند التقاطع أيضا فلا تكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال الخ) أي في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الابراد يكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرزمي (قوله فليس بشيء) بل هذا مؤيد لابراد المذكور (قوله لانه ادراك الشيء الخ) أي لان ادراك العقل الكون في الممكن بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله ومنه) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يمد محسوسا وكذا لا يمد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ) المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بشيها لا ما ذكره الشارح وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا ينبغي والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله فان الخبر كاذم أي مركب تام) أعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا وهو ما تضمنه كثر بالاستناد (قوله حينئذ كلمة معبارة عن الابتناء والتبني) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان آيات العلم موقوفة على التواتر فان آيات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والتبث بالعلم بتواتره لان نفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الخ)

(١) امل اطلاق لفظ التلافي في عرفهم اخضع بالاستمهال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

التبث بالعلم بتواتره تأمل فيقال الشارح واما خبر التصاري (الخ) جواب معارضة للدعوى الكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس منرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) قبض المدعي الكلية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لما بآيات الاخص من قبضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج أنه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا ينبغي ان هذه السالية الكلية

التي هي النتيجة أنخص من السالبة الجزئية التي هي تقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ
 إذ حاصله أن كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم (قوله وإن كان الأول) أي كون الخبر
 المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ما ينبغي من قوله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لكن ذلك يقتضي كونه صواباً لا أظهر
 ويمكن أن يكون وجه ظهوره انيته سابقة فقطف الانسب عليه عطف (٦٧) العلة على المعلوم (قوله) إذ لا حاجة

يعني أن العلم بوجود كل معلول في الخارج أوفى الذهن سبب العلم بوجود علة الحقيقة كما أن
 وجود العلة سبب لوجود المعلوم بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) إذ يحصل بدون الخبر المتواتر
 أيضاً خبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم للدلالة الخ) أي عدم دلالة العلم على الخاص
 عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وهما سائر العلل معلوم الانتفاء لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل
 العلة غير التواتر كذا يقل عنه (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
 أي إخبار اليهود إلى النصارى (قوله فاحتجج إلى تحمل بتقدير في قوله الخ) يعني أن عطف اليهود
 على النصارى يقتضي أن يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتجج إلى تصحيح
 الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً إليه معطوفاً على الخبر المضاف إلى النصارى سواء كان
 بمعنى الاخبار أولاً وإن كان الأول أظهر وأنبأ (قوله فيلا حاجة إلى التحمل) إذ لا حاجة
 حينئذ إلى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
 من تقرير الحنفي رحمه الله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لأن الخبر بمعنى المركب التام
 التحمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وهنا قد تعدى إليه (١)
 في الموضعين والتحمل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
 أصل الخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل بعدم تواتره ثابت لأنه لم يبلغ أصل الخبرين بقوله حد
 التواتر قيل وقد ثبت بالفعل الصحيح أن عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والغالب أنه
 لم يوجد العلم بأخبار السبعة على أن إخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه عن رجل من خبر
 بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق شرط
 التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قيل أنه
 قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها على أنهم حرقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
 وبالجملة تخلف العلم دليل الدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
 دليل على عدم تواتر خبرهم إذ انتفاء اللازم وإن كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه أنه
 لا يصلح فذلك لما قبله وقد جملة فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لا ينوهم من هذا
 أن إيجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لأنه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً لذلك على
 (١) أي إلى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الإضافة إلى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو
 في الأول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الإضافة إلى
 المفعول حينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

انتفاء الجنوع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وإن كان أعم تأمل) فيه أن اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالتزام
 (قوله وفيه أنه لا يصلح فذلك) أي خلاصة ومحصلاً للتفصيل أي الاجمال بقدر التفصيل (قال الحلي) والتحقق أن اجتماع
 الخ يعني أن إعادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونقض الأمر وإن ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته

(١) أي لا تفعل عن جواب آخر له قد سبق وهو أنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الالتزام لان الجواب منى (قوله نقل عنه انه اورد الخ) منشأ الابراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً باعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الحياي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جازم وان كان الاحتمال الثالث لجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حيث جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم وإلى بعضهم لا جملة اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار (٦٨) الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الحياي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز

ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرة اعم من الآخرة بالكلية أو في الجملة فنقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبى) هذه الالباقه بالنسبة الى ما قاله الحياي في الجواب

مالا ينبغي (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) اسباباً باعتبار تعدد المحسرين وأخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله وأما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يومهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الإخبار على ما لا ينبغي (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) قيل عنه انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعث فلا يتوجه ذلك الابراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبى ان يقال في التعريف من بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الاية) وجه التأييد أمران أحدهما ان المعطف يدل على المغايرة ولا قائل (٢) بالمباشرة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)
(٢) لكن هذا لا ينبغي المباعدة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

يعني ان ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وأما لم يقل يجب لا مكان تطبيق ما قاله الحياي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم (قال بعض الافاضل) لا يلزم عدم (١) الفائدة حيث بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلاصهم مثلاً والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا ينبغي انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط لتبليغ الى آخرين فلا تفعل (قوله أحدهما ان المعطف يدل على المغايرة) (ان قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الآية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى وبدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل الثاني ان المعطف يكفي فيه التاثير في الجملة ولو اعتباراً (٢) وان كان الاصل والراجع للتاثير الحقيقي

- (١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)
(٢) التاثير الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثلة أكثر من ان تحصى (منه)

(قوله وتأتيها ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلية لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخص احد احتمالات التباير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي اعم من الرسول اذ العكس والبيان محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول (١) انتفاء احتمالات التباير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عطف وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاختياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقل وهو الحديث فنعطف قوله وقد دل الحديث على قوله وبؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على خدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واثني عشر وعشرون الفاً فقبل فكم الرسل منهم قال ثمانية وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الظن (٢) لكون نبوته ظاهراً فلا يفيد القطع كما سيحى من الشارح في بحث النبوة (قوله لو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لو لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في النكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص ينزوله عليه هذا بلا نيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط (٦٩) النزول ومع نيد الاولية جواب عن

السؤال عن تكرر النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلاً على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله بكتفي

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على خدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص ينزوله عليه أولاً وأيضاً تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر مشترك في النزول أو كائناً مع منمديد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات وقيل (١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة لكون الرسول اعم منه بل علة انه لا قائل به تأمل (منه) (٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقرير السؤال (منه)

بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما اطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بأنه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظراً الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاماً على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف الاستفراق

(١) من الامر بين الذين هما وجهاً التأييد (منه)

(٢) واقادته الظن انما تكون اذا كان مشتتاً على الشرائط المذكورة في اصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله أما لانه لا فاعل غيره) بناء على ان العبد كاسب لا فاعله (قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيره فاعل أيضا بناء على الحلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أو ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتن لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جري ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعده السحر من كسب العبد فهو يخرج بافظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور في قال الخالي هذا الامكان هو الامكان الخاص أي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفردا كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المنفردة والمقدمات المرتبة المفروضة للشيء وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئته ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جري العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المنسل على الهيئته وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق (٧٠) الاعداد والتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله (٢) أيضا ثم ان في قوله يصبح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطاً للامكان أو وقالة ثم انه لا يخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أهم من النظر في نفسه وأحواله أو أهم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره وإما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتن (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة بسى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أست (قوله التعريف يتم المعقول والمفوض) أي يجب ان يسميها لاسيما المفوض من مواد المرف كالمعقول والايكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأويل ولو قال المرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التسفل الخ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلاً (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) أي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من نقله (قوله فانهم يفسون الدليل الى المفرد وغيره) لميل لكونه خلاف الاصطلاح قبل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يتناقض قسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام بما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خيري حينئذ يلزم ان يكون المراد

أحد الاحتمالات الثلاثة في فلق (٣) قوله يصبح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان أريد أهم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضاً وان أريد أهم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضاً لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو المستع لا يصدق على دليل أصلاً وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله يصبح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقالة وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي للمشهور وان أريد أهم من النظر

(١) ويعلم انتهاء القصد من الله ووجوده بالقرائن كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرطاً صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضا (منه)

(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)

(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد إبقائه على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيق أيضا ولو غم الى جزئه أيضا لا يصدق الا على التحقيق أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغوا ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب عدم تحكيمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب عدم فلا يصدق على دليل أصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضروري للتوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كائنا مشروطة طامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة

بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا فلا يصح هذا الحصر ولعل الخشى لهذا قال فيما سياتي فالصواب تسميم الاول فامل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافات (قوله يقرب ان التعريف للدليل) أو بقربة كون لفظ العلم مشهورا عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئا وحاصلا منه اما بطريق جرى المادة أو الاعداد أو التوليد (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول) أوجب عنه بان ليس المراد بالضرورة ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق المزموم بل الحصول والثبت فمضى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشي آخر وهو لا يقتضي ان لا يفتك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافيا في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ما هو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حل اللزوم على هذا المعنى لا يسرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء (١) معنى النظر في حله ان يجعل احوال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعا لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فلي هذا يكون الدليل مريكا وعلى الاول يكون مفردا ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فلم لكن لا نعلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالاضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخيالي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة ﴿ فيه انه اذا علم احدي القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى ينشأ أو غير ينشأ أو لا ينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقا وأيضا في صورة كون اللزوم بينهما نظريا غير ينشأ من قيد اللزوم مطلقا كما يخرج ساعدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام ﴿ قال الخيالي لكن يمكن تطبيقه ﴾ بان يعم العلم به الى العلم (٢) باحواله ﴿ قال الخيالي من

(١) ويكون الامكان العام في صورتين الاولين من النظر فيه متحققا في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حله من أحواله (منه)

حيث حدوده في أي من حيث حدوده واستنداه حدوده للصانع يعني بشرط العلم بهذه الأحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تدبر (قوله بل لا بد من العلم الخ) بل لا بد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الهيئة شرطاً لا وقتاً ذقونا كل إنسان متحرك الأصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الأول (١) مادام كتاباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فإن قلت الحدوث ضروري للعالم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمتشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعالم الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الأول توهم منه تسليم قوله والعالم لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح بأوقية الثالث لثاني مع امكان أوقيته للأول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من لزوم نفسه فقط الخ) الأولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لأن متعلق نفسه من حيث حال من أحواله (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول) فيه أنه على هذا موافقة له للأول أصلاً لأنه لا يصدق على (٧٢) المفرد في معنى لفظ الأوفق إلا أن يلاحظ تميم الأول قال الحياي

ونخصيصه بمثل الأول	(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه أن العلم بالعالم من حيث حدوده غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد (١) من العلم بأن كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لا يعني أن الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب أن لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضربنا وإن أريد أن لا موافقة بين التعريف بالعام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فمنوع اذ التصديق في مادة موافقة ما بينهما في تلك المادة إلا أن يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشى هو أن الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لانه ولا من حيث حال من أحواله وحيث يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول فيأمل (قوله والصواب تميم الأول) بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا إليه فيما مر والله أعلم مع أن التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله نمد به التصديق) وبما ذلك القصد بالترائن (قوله هذا خلف) وذلك لأن الرسالة ثابتة بالمعجزة وإذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف بل كثر (قوله فلا يكون
بأن يراد من العام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه أنه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم إلى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه أن الأول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث إلا أن	
(١) يمكن أن يكون المراد أن العالم من حيث أنه حادث مع أن كل حادث له صانع (منه)	
(٢) لكن المتبادر من الأول أيضاً ذلك على ما لا يخفى (منه)	

يقال تميم العام به إلى العلم به من حيث حال من أحواله يدخلها لأن الترتيب (كاذبا) والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا إليه فيما مر) وهو أنه إن لم يسم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح إذ لا يمكن تعينه إلى المركب بدون تميم النظر فيه إلى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لأن مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وإن كان متبادراً كما سيذكره المحشى قول أحمد لكن الخروج منه إلى التعميم ليس خروجاً عن مذاق الكلام قال الحياي وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية فليس بتصديق له * جواب نقض إجمالي حاصل النقض أن دليلك جار في خبر مدعي الألوهية والمدعي وهو إيجاب العلم بتخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فإن قلت) أنه يخرج بقيد المعجزة لأن تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(١) المراد من المعنى الأول والثاني هما المعنيان المذكوران أن المشروطة العامة في كتب المتكلمين قارجع إلى شرح النسبة للقطب (منه) (٢) فإنه لا يشمل إلا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للعادة كذا يأنق قوله تصديقه في دعوى الرسالة فان قلت كيف يشبه السائل ويورد النقض مع أن قوله في دعوى الرسالة يخرج به بلا شبهة والسؤال لابد أن يكون مبنيًا على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على أنه لا مدخل لتلك البعض في العلة. وهنا المسمى إيجاب خبر الرسول العلم فلو أقيم الدليل بدون ذلك القيد أثبت أيضًا. وبقريره أن خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقه في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج أن خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد أن كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقه في دعواه كان هو صادقًا في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضًا لان مدار الصدق كون الامر خارقا وكونه مقارنا لقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لاستثناء قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الألوهية والتنبؤ **﴿ قال الشارح ﴾** وإذا كان صادقًا بغير العلم بضمونها **﴿** فيه بحث ظاهر اذ الصدق لا يستلزم العلم اذ بصادق لا يقع الظن بضمونها ما أخبر به (٧٣) فضلا عن العلم والجواب أن

المراد إذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام في إثبات المرام أن خبر الرسول خبر من أظهر الله لنا المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج أن خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق وكل معلوم الصدق فهو بوجوب العلم بضمونها ينتج أن خبر الرسول بوجوب العلم بضمونها **﴿ قال الحياي ﴾** نعم تصور الخبر بعنوان

كاذبا (لان الكذب من الذنوب) قوله الى ترتيب هذا النظر (وهو انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت وبضمونه واقع) قوله بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال (أي تصور الرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال) قوله فيوقف خبره أيضا بالواسطة (فيه ان الاستدلال (١) ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلاليا ولا قائل بكون التصور استدلاليا (قوله ان تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضا يعرف بالتأمل (قوله الملاحظ من حيث ذاته) مثلا الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهيا باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته باعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يتم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لقوا ان يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه ما فيه) قبل وجه النظر انه لا معنى للاحتيال بحسب نفس الامر لما مر (١) لا يقال ليس المراد بالاستدلال هنا معناه العرفي لانا نقول حينئذ لا يلائم تفسير الاستدلال بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

(م — ١٠ حواشي العقائد ثاني) ما بلغه الرسول بحمل صدقه بديهيا **﴿ اعلم ﴾** ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب فادعاء ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ما قاله المحامي قول أحمد من ان الاستدلال ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال (قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضا يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطالان في نفسه لكن المثل بمرر مدعاء بان كلاتنا في صدق الخبر الملاحظ من حيث ذاته كما صرح به الحياي فيطلب صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى **﴿ قال الحياي ﴾** فتأمل **﴿** لعل وجهه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الاكبر له بالبداهة بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهيا كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الحياي من ان المراد باحتمال التيقن هنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الحياي في بيان التعريف الثاني للعلم ان المراد من التيقن التيقن والاحتمال المتعلقة والتيقن في التصديق الاثبات والتيقن متعلقه الطرفان فمعنى عدم احتمال التيقن هنا عدم احتمال متعلق التيقن الذي

بوجه العلم تقيض ذلك التميز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين تقيض الايقاع مثلاً والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لتقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لا ما يعم الامكان الثاني والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آية عن تقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهية غير آية عن الانصاف بتقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لا تأتي عن تقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الانصاف بالنسبة الواقعة إيجاباً أو سلباً اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آية عن تقيض تلك النسبة وان لم تكن آية عنه من حيث هي أي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح الشبهة للقطب ومن حاشيته لليد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لا معنى له لما مر من ان المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بان يراد من احتمال التقيض أعم من احتمال متعلق تقيض التميز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق تقيض النسبة المدركة فعلم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل الخفي قول أحد لهذا الاحتمال يادر في آخر الحاشية الي التسليم فالتسليم بتسليم قوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعد ما مر فان قلت قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال التقيض هنا وفيما سبق على الاعم منه فم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال التقيض عدم تجويز العقل التقيض (٧٤) لاحالا ولا ما لا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن

فيه تجويز العقل التقيض من ان المراد باحتمال التقيض هنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم قلتخصيص ما لا لاحتمال ان يطلع به بضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات تأمل (قوله والاقرب)

ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواظف وأما هنا فيقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت (قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ) قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا قول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى انه بتدبر بيان تفسير الخفي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولاً ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان يجعل المشار اليه أولاً كلام المصنف ويجعل الكلام اعتراضاً على فريغ الشارح بان هذا التزيم غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اخبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك قائم من وجهين الاول كونه مستثنى عنه والثاني كونه تخصيصاً من غير تخصص قوله والاقرب من جهة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما ذكره وحق التفريع حيث ان يقال فما أفاده خبر الرسول عام مشتمل لقوة اليقين وكال إثبات بحيث لا يشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضاً على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلاً مركباً لا علماً وليس كذلك ويلزم ان يخصص العلم في مثل الانسان حيوان مما لا يحمل ماهية الموضوع تقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آي في تقيض نفسه سواء كان موجوداً أو معدوماً فالامكان بهذا المعنى مطلوب عن جميع الاشياء اذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه وتقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من يثبت دليل علماً لا جهلاً مركباً اذ عليه ان متعلق التميز فيه لا يحمل تقيضه لان النسبة وان كان الواقع تقيضها فذاتها آية عن تقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب بدجوابا عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الأفاضل من أنه اعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف فمن تحت الاعتراض على الشارح وجواب عن (٧٥) الاعتراض على المصنف (قوله أي في

أي في وجه التخصيص بالذكر أن مراد المصنف الخ قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الإشارة إلى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإن العلم عندهم وإن لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما أن العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول إلا بعد تصحيح النقل عن هو أو ثبوته منه قال ابن الصلاح من مثل عن أبرز مثال للتواتر في الأحاديث أعيان طابيه وحديثنا في الأعمال باليات ليس من ذلك وإن نقله عدد التواتر وزيادة لأن ذلك طرأ عليه في وسط أسناده ولم يوجد في أوائله فم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فإنه نقله من الصحابة العبد الخ كذا في خلاصة الطيبي (قوله لاعتد الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الإجماع (قوله مبني على المسامحة) بأن يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبخبر التواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك) إذ المفهوم منه أنه آلة غير المدرك وهو يقتض ما مر وحصل الجواب (٣) عنه بجمع الآلية وكذا بجمع النورية واختار الحاشي الأول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضاً لو حمل الغير على المصطلح يلزم أن لا تكون الحواس أيضاً آلة غير المدرك مع أنه جعلها في وجه الحصر الغير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متبايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في أنه سبب لإدراك النفس والنفس هي المدركة لأسباب الإدراك (بقوله إذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني أنه لو كان دليل السببية يلزم أن توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لأن هذه نسبة الخ) لما كان فوهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات بحسب الظاهر بخلاف حال النظر والمراد بالإلهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الإلهيات بقوله لأن هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والتسكير بنكرها ما) يعني أن من ادعى نفس الإفادة يدعي العلم بها أيضاً أي يلزم من دعوى نفس الإفادة دعوى العلم بها إذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فإذا نفي العلم بها بطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً استحال في المادة نواظروهم على الكذب ويصوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتنبيل والافهنا الحديث مشهور لا متواتر (منه)

(٣) وحصل هذا الجواب هو أن يكون الغير هناك بمعنى جواز الاتفكاك فيجوز أن يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الاتفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

اجتبابي فقيه رد لفرق الخالفين جميعاً فقيه رد للموقفاتية أيضاً حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعاً فتخصيص الشارح ليس بأولى

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فإن قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالأقادة والدعوى الأولى دعوى نفس الأقادة (قوله بأن يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا) أي إثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة إنما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزمة للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه أن العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة هنا لأن النتيجة هنا هي كون النظر المخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره أن التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بأقادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقف بل عينه هو التصديق (٢) بأقادة التصديق (٧٦) بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقفاً عليه

(قوله في القياس الاستثنائي الخ) أي فيما إذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جهة أفراد مفهوم الدور) أن أراد أن يتوقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لا يثبت كونه من أفراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى وإن أراد بواسطة الظاهر من تقدير الخالي أنه يجعل الكلّي واسطة بل جعل إثبات الكلّي عين إثبات جزئياته تدبر الخ قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصص لا يبرهنه بالنظر الخ والمُدعي النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الأقادة فهو مفيد والنظر المخصوص الذي يثبت هو قولنا أن كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بمحدوث العالم لصحته (على) واشتغاله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عن التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي أن العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد العلم بمحدوث العالم لاشتغاله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياس المذكورين الأول الاستثنائي والثاني الافتراضي الذي أخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونها ملحوظتين بعنوان موضوع تلك

(١) أي دعوى العلم بها لا دعواها نفسها (منه)
(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف أن المدعي عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها ترتيب العلم بها بعددتها فاشكر بدعي استثناء معلومية صدقها علماً وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها ويحتمل أن يكون هذا توجيهاً آخر غير ما ذكره المحقق انتهى كلامه تدبر (منه)

(١) أي يكون النظر المخصوص مفيداً للعلم (منه)
(٢) لأن النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وشبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بدبيهي ثم اعلم * ان الشارح اعتبر امرين الاول كون النظر المختص معبراً بخصوص ذاته لا بعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المختص في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا القياس الافتراضي الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى * الثاني ان افادة القياس الافتراضي المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسه لحصول المناورة في الجملة باختلاف العنواين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الافتراضي المسد كوز على نفسه الا ان يراد بقوله بنظر مخصوص بتدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وقائده الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً لان كل نظر أثبت به لا فادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل مادخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتاً للقضية الكلية نظرياً محتاجاً الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع الزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنواين كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الافتراضي الذي عرفته العلم بالنتيجة نظرياً ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظرياً اذا عرفت هذا

على التي اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهي من هذه الحيثية مثبتة على صفة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صفة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بدبيهي وكباً باختلاف الشخصية أي القضية

الشكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية (أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث بفيد العلم بمحدث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بدبيهي وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر مخصوص القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لهما هو القياس الاستثنائي المذكور ثم ان تلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونها مأخوذين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلة بشخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا ثبت الكلية بمدخلة نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظرياً بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بدبيهي وعلى ذلك يتبين ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال قال الخيالي فاللازم ان أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المختص الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو شبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خال فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المناورة باختلاف العنواين (قوله وهي من هذه الحيثية الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأتي عنه لان النظر ليس بعنوان الشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأتي عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لا يخفى ويمكن الجواب (١) قدبر **قال الخبالي** لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطابق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البدهي الاول يحتاج اليهما البتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البدهي الاول فالمراد من السبب هنا ما يكون مؤثراً في اذعان النسبة الحكيمة مثل الدليل النظري والجدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يفيب عن الذهن في البدهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لا مؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاوّل ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري ما لا يكون مباشرة سبب أصلاً وكذا البدهي محل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه ما يخص البدهي الاول بل ما يعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والجدس وغير ذلك والبدهي على اطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي للمفسر بتفسيره ولم يقل بأي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لاول التوجه مجرد التبرع عن الاستدلال فالمراد حينئذ من أول التوجه ما يخص البدهي الاول لكن لما كان الظاهر في التفسير المساواة لتفي الثلاثة وربما يوم (٧٨) كلام الخبالي انه على تقدير علم جملة تفسيراً لاول التوجه توجد الثلاثة بين أول

السوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستلحة كذا في المغرب والبعض بخفف الراء والبعض الآخر بشدها (قوله كما نعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يحمل تفسيراً له لكان مستدركاً محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلال فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلًا مباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثلاً للضروري بل من الاكتسابي حينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قيمان من العلم التصديقي كما سيشرح اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان ما يحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين قدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا على المطابقة المثال للمثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به ما لا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم متبراً الى قولنا العالم متبر وكل متبر حادث مثلاً لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية نبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى غايته ان يتفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

أقسام البدهي بل لو كان (٣) لكان في الاول والتفسير بوجب العموم لجميع الانعام ولم يقل بأي لما (احتياج) سبق بينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الخبالي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثلاً للضروري وجوابه المحشي منع اكبرها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثلاً للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي هنا قسامين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فيان كونهما قسامين من التصديق لجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسامين

(١) أي الجواب باختبار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظاً ويمكن الجواب أيضاً باختبار الشق الثاني بجمل اسناد الاثبات في الموضعين الى الضمير مجازاً من قيل اسناد حكم الشكل الى جزئته (منه) (٢) فيه تمريض بالفاضل الدباغي حيث قال لأولية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافياً لقوله وما ثبت منه ولتنبه بان الشكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصوراً لاعظمية وتوجيه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض الحشيين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضاً على الالتفات (منه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حيثما يظهرون ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اسلاف الاحتياج اليه ويمثل للاول مثل تصوراً بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يمتنع حيثما نجد المحتج وهو تفسيره ايها بما فسر فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونها قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من قسم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونها قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حيثما يشمل التصور والتصديق وفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدي ما ذكر في السند هنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشمل على قسم الحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب اولاً او بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من اول الامر فيحصل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تنبيه المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم اخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه (٧٩) فصر التمثيل في صرف العقل

والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات تقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيره والمراد من الالتفات في كلام الخبالي الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعران لتفسير الاكتسابي دخلا في لزوم الإهمال وقوله بعيد هذا بنا فيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقي فيه ان كون حال

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تنبيه المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصغاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود افعال حل التجريبات والحدسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبداهة ولا بالاستدلال كالتجريبات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البداهة الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهماً بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلاً لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الإهمال المذكور ولهذا لم يكتب بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلاً لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبداهة مالا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول المحتج رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخبالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ السؤال الثاني أيضاً حيث أورده عطفاً عليه مع ان منشأ غير ذلك (قوله وما في قول المحتج رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجرع لا من كل واحد منها قال الخبالي فكان قسم الشيء قسماً منه المراد من الشيء هنا الكسبي ومن القسم والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسماً للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي ضروري وباعتبار كونه قسماً منه يصدق بعض الكسبي ضروري فيبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداهة تناقض ثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تلك القضيتين غير متحدتين ومن شرط التناقض اتحاد المحمولين قال الخبالي فليس القسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض الخ والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عمومًا من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الاقتراح فلا يلزم من

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموماً من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع (٨٠) وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

غير خاف (١) (قوله الاول ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الاراد بالمثل مندفع بما ذكرنا واما الاراد باهمال حال بعض العلم التابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاول والالقي (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل محتج للمراد في القدرة دائماً وهما انما شقي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول السكينة محتجاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على في دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلاً في الحيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا ينتقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو مولياها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منها موليا أي متوجهها أو لكل من الطرفين وجهة هو موليا تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحوادث مالا يكون بسبب ضروريا كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسباباً خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسم الشيء قسمًا منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب للمباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحوادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هنا يتجمل التناقض المذكور ابتداء وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والانسام (١) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

البداية مثل الضروري بالعلم بان السكينة اعظم من جزئته وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور فتشيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان السكينة اعظم من جزئته يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضرورياً أو استدلالياً مقرر فمنوع اذ بعض العلم الضروري كالمعلم بوجودنا ونفس أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل

بل نظر العقل فيه ليس باختيارى وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فلم (عموم) لكن لا يجدي شيئاً اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرناه من تحقيق الامر فينبغي

(١) أي عادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا السكينة اعظم من جزئته لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكرنا اعتبر المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الأقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الإنسان أبيض وأما أسود مثلاً في تقدير قولنا الإنسان أبيض وأما إنسان أسود (قوله الخيال) والمقسم هو الحاصل بالأعم (المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل أعم كان الحاصل منه بإحصاء بالأعم) فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال إن العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العلم المتناول لجميع أسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة أعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والأقسام هنا عموم من وجه أولاً وهذا الكلام هنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثلة) اعلم أن المثلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المقسمة لضمير الشأن (٨١٠) تكون عاملة في للبند والجواب كما كانت

كذلك قبل التخفيف (قوله وفي قوله عشق لمن أن محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المقدر فيصح أن يقع مفعولاً ليعرفوا (قوله في البيت أن العلم والمعرفة واحد) لأن المعرفة استعملت هنا في المركب وهو ظاهر والكلية لأن عشقه ليس بحزني حقيقي بل له قبول مختلف فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبيد أو الجزئي (قوله وقيل أرفأ بالشيء الخ) جواب آخر يدل ما نقله الخيال بقوله قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت والمراد منه

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم (قوله قال الشارح إلا أن تخصيص الصحة بذلك كما لا وجه له) إذ الإلهام ليس من أسباب معرفة فساد الشيء أيضاً والتخصيص بوجه كونه من أسبابه (قوله صح عند الناس أني عاشق) تمامه * غير أن لم يعرفوا عشق لمن * أي غير أنه بحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثلة وفي قوله عشق لمن أن محذوفة أي لم يعرفوا أن عشق حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا في البيت أن العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) وقيل أراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرهما في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في قائمتها إذ يتم المقصود بدونها ويمكن أن يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق فادرج لفظ الصحة إشارة (١) إلى هذا بل يقال كما أن لفظ العلم مشتهر في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور ولذا قيل إذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المقبول الثاني وجبته إذا لم يقب بالصحة يقبدر الذهن من لفظ المعرفة إلى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) إذ يتم المقصود بدونها (قوله وإلهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم بيته بالصحة بالثبوت دون عدم الاستفاء والمقصود (١) هذا إنما يأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق (منه)

(م - ١١ حواشي العقائد ثاني) تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه أنه خلاف الظاهر إذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى صحته مطابقته للواقع) إن قلت هذا يوجب أيضاً كون الإلهام من أسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا يظهر صحة الصحة قلت لما عزم الشيء للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللأوقوع لبداية استماع ارتفاع التقيض وبالعكس (١) ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشيء لزم منه ادعاه أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لأن نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي اللازم عنه (قوله فادرج لفظ الصحة إشارة إلى هذا) فإنه أنه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما أن الشيء ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من أن هذا إنما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

(١) العكس هنا محتمل الأمرين فإن معرفة مطابقة اللأوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللأوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الأول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرر وتحققه على وجه المطابقة للواقع نقياً كان أو اشباقاً) علة لعدم قوله اشفاقاً وليس تفسيراً للصحة بالتقرر والتحقق اذ هو عين معنى الثبوت بل تعميم الشيء لثبوت والاثبات لانه لما عمم الشيء لثبوت والاثبات فمعرفة عدم تحقق الشيء تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع التقيضين ولما ادعينا انه ليس شيئاً لمعرفة تحقق الشيء يلزم منه ادعائه انه ليس شيئاً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه شيئاً لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا بالنفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان تعميم الشيء لثبوت والاثبات يعني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يعنى الموجود والمعلوم لا ما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صبح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد بالحيوان معنى قولك صبح الخبر انه قد مطابق للواقع نقياً كان الخبر أو اشباقاً (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما ينبغي) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومه وحاصل ما سيجي من الشارح ان المصنف يدعي حصر الاعيان في الجسم (٨٢) والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بتعني الحصر بجواز

ان تكون عضواً (١) عدم سببته لها وانما قال واسهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقرر وتحققه على وجه المطابقة للواقع نقياً كان أو اشباقاً على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صبح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية هنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كان (١) هنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى (قوله الى ان المراد الح) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فراد المصنف به هنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون (١) أوجب بان كلمة كان اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه) (٢) اعلم ان الشارح فيما سيجي ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على الوجود وبدلاً له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال علم كذا اشارة الى اطلاقه على القدر المشترك أيضاً فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حرازة وهي عدم الملازمة بين أول كلامه وآخره وعدم محجة جمعه من كونه اسماً للكل على ما لا يخفى (منه)

عن الاجزاء الغير المعلومه ان حصل ما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره في دون ما يحصل فلا وجه لما قاله الخشي جزئياً من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار اجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومه يشتر بضمومها الغير المعلومه أيضاً والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لادلالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وايس مثل الحيوان كما سيجي فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطقياً على الجنس باسمه (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزءاً من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعاً للقدر المشترك بين الاجناس لم يجوز اطلاقه على زيد مثلاً ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك واللام لاستفراق الاجناس يعني يكون اشارة

(١) وهي ليست بحميم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه (منه) (٢) وهو ما سيجي من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الفرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومه (منه) (٣) معنى بلسره بجميع افراده والا فامعناه (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزائه
 افراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولعل المحتج لا نظر الى اسكان حمل مراد
 المفسر بكلام قال نوع حرازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف
 يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مراداً من فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد
 به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله) والمناصب لهذا المقام ما ذكره
 الشارح قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره الثقل (٨٣) بقوله كل ما علم به الخالق من

الاجسام والاعراض انتهى
 ويمكن ان يقال قوله من
 الاجسام والاعراض
 ان كان من جهة التعريف
 يخرج الجواهر والايدي
 (١) صفات الله لانها ممكنة
 قديمة صادرة عن الذات
 بطريق الانجاب عند
 اهل الحق (قوله) لربما يتوهم
 ان القصد الى استتراق
 افراد الجنس الواحد أو
 الى الحقيقة (وأنما قال
 يتوهم لان الاصل في لام
 الاستتراق استتراق افراد
 مفهوم اللفظ ومفهومه
 هو القدر المشترك وافراد
 هي الاجناس فلو حمل على
 استتراق الاجناس فلا
 يشذ عن العالم يمكن اصلاً
 لان المراد من الجنس
 جميع افراده فيتم المقصود
 لكن لما كان منزلة الجميع

جزئياته في تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة وحصر مراد من فسر بالتفسير المذكور
 فيما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى افراد كل من تلك الاجناس والافعال تعريف يشمل
 الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والتقليد وقيل كل
 ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه
 عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواني عالم ثم كل جماعة كثيرة من
 كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والمعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروى عن رسول الله صلى
 عليه وسلم ان الله ثمانية عشر ألف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان الله ثمانين ألف عالم
 اربعون ألفاً في البر واربعون ألفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصى عدد العالمين الا الله
 تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناصب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولقد اختاره (قوله
 والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم مجع الجمع لو كان اسماً للكل
 فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركاً بينه وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال
 في الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس بما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل
 الجواب ان الافراد وان كان اصلاً واحداً لا انه لو افرد معاً باللام لربما يتوهم ان القصد الى
 استتراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس
 بضميته واستتراق افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفيهم المقصود بلا مريبة فان قلت العالم
 لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزبد مثلاً فاذا صرف استتراقه لافراد
 جنس واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الافراد يطلق على كل واحد منها قلت لما كان
 العالم مطلقاً على الجنس باسمه ترك منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحداً له من لفظه وكما
 ان الجمع اذا صرف استغرق آحاد مفردة وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين
 أي كل محسن وقولك لا اشتري الميذ أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا صرف يشمل افراد
 الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كلها آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

كما سيجيء يجوز صرف الاستتراق الى شمول افراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنساً واحداً (قوله) مطلقاً على
 الجنس باسمه أي بجميع افراده فحمل الاستتراق على شمول افراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستتراق حاصل
 من قبل (قوله) نزل منزلة الجمع أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع افراد الجنس
 بخلاف الجميع فانه يكتفي فيه الكثرة فن رجالاً لا يستوعب جميع افراد الرجل

- (١) دخولها مبني على ادعاء كونها بما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)
- (٢) وقائمة التأكيد دفع توهم ان يراد اكثر الاجزاء تنزيلاً للاكثر منزلة الجمع (منه)
- (٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسمه (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لحل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لا افراده فكل من أفراد الجنس جزء ماصدق عليه لا جزئي والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة بأسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيده احترازاً عن حدوثه من كتم المدم لان كل حادث لا بد له من مادة وتدة عند الحكماء وانما خصص المنصر لان التلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حيث يصدق عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تقاير الامكانين مبني على تقاير الممكنين) أقول يعني (٨٤) دلالة تقاير الامكانين على تقاير الممكنين ان العلم بتقاير الممكنين يتوقف على العلم

ان لفظ الاقاربيل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فتقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للتعدد المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفردة أيضاً كزيد مثلاً تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق السكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المفارقة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المفارقة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تقاير الامكانين يدل على تقاير الممكنين وفيه ان تقاير الامكانين مبني على تقاير الممكنين الذين هما البيوتان ههنا وهو أول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولاً) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل الثالث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله بتحقيق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه ما فيه (قوله وان كان لفظياً راجعاً الى اللفظ واللفظ) على معنى ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواقف لان ما وقع في كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع في ان للمعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع منطوي على مالا يخفى (١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مفارقة البيوتين بالاعتبار بالذات (منه)

بتقاير الامكانين فان اراد بقوله ان تقاير الامكانين مبني على تقاير الممكنين ان العلم بتقاير الاول يتوقف على العلم بتقاير الثاني فمنوع اذ يجوز ان يعلم تقاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان اراد ان وجود التقاير الاول يتوقف على وجود التقاير الثاني فلم يكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد به ولعل وجه الفهم هذا (قوله صريح في

ان النزاع منطوي على مالا يخفى على التأمل النصف) قال صلاح الدين ادعين معنى الجسم ثم اختلف في انه يحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعاً منطوياً واما اذا لم يتعين ففسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعاً في النسبة والافقة أو اصطلاحاً من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاني معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعني من عند نفسه على طريق الاصطلاح متقارباً لما اصطلاح عليه الآخر كان لفظياً ظاهرياً راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا يتناقض اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع نزاعاً لفظياً لا حقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

التقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وإن كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في أن هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع زائفا حقيقيا معنويا ثم قال صلاح الدين يقول الشارح في إن المعنى الذي الخ يشير إلى أن الجسم معنى معينا مختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بأن يراد من قوله في إن المعنى الخ في أن معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بأزمته عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعا لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه أم لا يعني هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على التأمل المتصف (قوله في أن الخط المستدير لا يتأني الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الفعلة عن قول الخبالي بالفعل قال الخبالي حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الخ وتقرير المقام هو أن كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ يمكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج أن كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الإيجاد له تعالى ينتج أن كل افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى فجميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لأن التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد منها جزء لا تجزأ ينتج أن كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى أجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه أجزاء لا تجزأ لأن الكل لا يحل إلا إلى ما تضمنه من الأجزاء وبيان أن ذلك الواحد منها جزء لا تجزأ أن ذلك الواحد إما يمكن الافتراق أولا والاول باطل لانه حيث يكون فريقه مقدورا (٨٥) له تعالى فلا يكون واحدا بل اشياء لا

قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة إلى الفعل وقد سنا أن في مفترقات كل منها واحد فيلزم خلاف

على التأمل المتصف (قوله وإن كان مطلق الخط الخ) فيه أن الخط المستدير لا يتأني الكروية (قوله) بأن جميع مراتب الاعداد الخ أي كل واحدة منها أكثر مما بعد بصيغة المضارع من العدد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك للرتبة مثلا مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتبارا محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله أن أريد الوحدة التي الخ لأنما يختار الشق الذي ولا يضر كونه أول المسئلة إذا لم يحال لا نكاره وهنا بحث من وجهين (الاول) أنه يكفي في الإثبات أن يقال الجسم فريقه ممكن فلو خرج فريقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى الجزء بالفعل ففيه جزء لا تجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان إلا أن يقال إذا لم يعتبر في خروج التفريقات الممكنة إلى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان للماضي أن يقول يجوز أن يكون خروجها إلى الفعل (٤) محالاً وإن كان ممكناً وما أو عقلاً (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر إذ بعض الاشياء ممكن بحسب الزعم أو العقل مطابقاً للواقع انكن خروجها إلى الفعل تمتع نظراً إلى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما أن نيس إلى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المتع إذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) أن المدعي أن كان إثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزؤ والاتصال كما يقوله المتكلمون قائلين لا يثبت أنه لا يلزم من انتفاء المركب إلى أجزاء بالفعل إلا وجود ذوات الأجزاء فيه سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لشيء ذلك من دليل وإن كان إثبات ذات الجزء وأن لم يكن على صفة الاتصال

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدبغى حيث قال ننشأ هذا الاعتراض الخ أن الفعلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيماً أو مستديراً يتأني الكروية لا محالة أنا المستقيم فظاهر وأما المستدير فلأنه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة لم يمكن أن يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتفاء إلى تلك المفترقات عند ذلك الإخراج (منه) (٣) أي يلزم أن يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستمدادي والوقوعي وما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الثاني (منه)

والتجزئة فلا تفتقد في إثباته
 إذ لا يضر إثباته إثبات
 الهيولى والصورة إذ مدار
 إثباتهما اتصال بالجسم ^{وقال}
 الخيال بما ينبغي من عدم
 بقاء مطلق المرض ^{في}
 وتقرر أن الأعراض
 لو كانت قديمة للزم
 بقاؤها من الأزل إلى هذا
 الآن وبقاء الأعراض
 باطل وأما على تقرير الحشوي
 قول أحد فلا يستدل
 بعدم بقاء الأعراض فقط
 بل مع أن القدم يتنافى
 لعدم ^{في} قال الخيال إذ
 القصد إلى إيجاد الموجود
 الخ ^{في} أي إيجاد الذي قد
 سبق على وجوده متمتع
 بدهية لا تعلم بوجودها
 أن ما قصدناه ليس
 بحاصل في وقت القصد
 والإيجاد حاصل في وقت
 القصد فكيف يقصد
 قبلدهي وجدائي ^{في} قال
 الخيال والحال هو القصد
 إلى إيجاد الخ ^{في} والحاصل
 أن القصد أما أن يتعلق
 بما ليس بحاصل وقت
 القصد أو بالحاصل في وقته
 أو بالحاصل قبله والأولان
 جائزان والثالث متمتع

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الألوف التي تحد العشرة من المئات مع أن كلام من هذه المراتب
 غير متناهية وفي بعض النسخ بما يمد بلفظ الظرف المتقابل لقبول وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر
 وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته إذ العلم يتناهي بالممكنات والواجب والمتع
 ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والنظم والصغر إنما يتصور في المتناهي
 لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً الخ) أن أريد الوحدة التي
 لا توجب عدم قابلية الأقسام وإمكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وإن أريد الوحدة الموجبة
 له فهو أول المسئلة إذ هي معنى عدم التجزئة فبعدم الاعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح
 وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني أنا لا نسلم أن كلاماً من الخردلة والجيل
 غير متناهي الأجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم أن العظم والصغر إنما هو بكثرة
 أجزائه ويجوز أن يكون قوله وأما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله
 وليس فيه اجتماع الأجزاء أصلاً وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث أنا لا نسلم أن في الجسم
 اجتماع أجزاء حتى يجري فيه التزديد المذكور ويلزم ما لم يلزم ولو سلم فلا نسلم عدم إمكان الافتراق
 لا إلى نهاية (قوله إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا اللازم غير باطل ففي كلام
 الشارح لف ونشر مرتب تبصر (قوله وأما الاعتراض الخ) قيل القول بأنها عرض من الأعراض غير
 صحيح إذ التقسم إلى الجوهر والمرض إنما هو الحوادث والصفات قديمة غاية الأمر أنه يلزم من
 هنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا أشكال فيه وقيل المتكلمون إنما فسروا
 بالنسبة في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالمرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتناوله قيام صفات
 الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من أن يفسروه بالاختصاص المذكور على ما يشير إليه الشارح ونقل عنه
 في الحاشية وأما خروجها بقوله لا يقوم بذاته لأن معنى عدم القيام بالذات هو النسبة في التحيز كما أن
 معنى القيام بالذات عدم النسبة في التحيز انتهى ويسأل عليه قول الشارح بل يفسره الخ لكن عدم
 القيام بالذات أعم من النسبة في التحيز إذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتاً ولا شيئاً كما أن
 الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق المرض) فلو كان له بقاء
 يلزم قيام المرض بالمرض وهو غير جائز وإن كانت غير باقية لم تكن قديمة لأن عدم يتنافى القدم
 (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) قيد القصد الكامل احترازاً عن قصد واحد منها
 إذ قد يختلف عنه المقصود لنصوره وعدم استلزامه إياه إذ يحتاج فيه بهيمته إلى تحريك الأعضاء
 والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاماً عقلياً بحيث يتمتع بخلفه عنه
 زماناً فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً إلى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أي
 مستمر) أي لا يمرض له البدم أصلاً بل لا يجوز عرضه له وإنما فسر به لأن القدم أي
 عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتجج في إثبات منقاة القدم
 بعدم إلى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشرط متعاقبة لا إلى نهاية) أي
 (١) يعني أن حاصل الدليل الثالث التزديد بأن يقال إما أن يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره
 والاول باطل والا لما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

(قوله فبطراً عليه العدم) أي في المستقبل وإن لم يطرأ عليه العدم. قد الماضي بناء على أن كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل في حفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً أما فعل هنا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة في وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الأخير أو الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورد السؤال حينئذ أوسع وإلى هذا الاحتمال (٢) أشار صلاح الدين حيث قال والمستند إلى الموجب القديم أن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين وإلى الموجب عند الحكم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وهذا (٨٧) سند آخر وهو أن يكون المعلول

بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكم ولم يثبت عنده اختياره تعالى لمعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آئين في مكانين الخ) حينئذ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم أن يكون السكون في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً في الصورة للذات كورة فلا يمتازان بالذات وليت شعري لم لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذ بالسكون في

في جانب الماضي فلا يلزم قسمة بمعنى الاستمرار إذ يجوز أن تنتهي الشروط في المستقبل فبطراً عليه العدم لانتفاء الشرط (قوله لم يرد سؤال أن الحدوث) ثم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكوناً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم أن تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين وأعلم أن سؤال أن الحدوث وإن لم يضر في إثبات حدوث الاعيان لكن يضر في حصر الكون في الإزمنة المذكورة وقبل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن أن يقال المراد المسبوقية يكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) قيل عليه أن المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ أن السكلام في التفرقة على قولهم انتهى على المسامحة والتحقيق ما قدمنا فلا يرد (١) ما ذكر أقول أن ظاهر السوق وانت كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني أنها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يتدفع الإبراد وأجيب عن الإبراد بأن اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر باخر وان أراد بالامتياز الثاني الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا يخرج منهم به (قوله فلا يمتازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لا اشتراكهما في السكون الثاني تأمل (قوله والحق أن الحركة الخ) يرد عليه سؤال أن الحدوث على ما لا يخفى (قوله فقيه أيضاً اشكال) أي كما أن في قولهم كونان في آئين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا أنه لا معنى للأولية والثانوية على تقدير بقاء الكون بل تكون الحركة حينئذ السكون في آئين في مكانين والسكون السكون في آئين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وهو أنه على تقدير بقاء الكون لا معنى لتعدد السكون في التعريفين (قوله

(١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فإن كان مسبوقاً الخ (منه)

آن أول في مكان ثان والسكون بالسكون في آن ثان في مكان أول إلا أن يقال أنه على القول ببقاء الكون يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لأن السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

- (١) وحينئذ يكون إطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير فكل واحد منه شرط حقيقته لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرطه بالواسطة ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الأخير عند الرحمن (منه)
- (٢) ولعل المحشى قول أحد حمل كلام الخياطي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار إليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن انتفاء القدم على ما أشار إليه قطبي (منه)

السكون بالذات وبالسكن والفرق ليس إلا باعتبار الآيات والإمكانة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات نعم يجاب عنه بمثل ما سيجي في القول الثاني في هذه الحاشية جواباً عن الإرادة المذكورة لأن التقييد جزء آخر (قوله فإذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الأفاضل وفيه بحث لأن الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لأن الامتناع في قولهم ما ثبت قدمه امتنع عنه نعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فقدمه يمكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مهاده الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوجودي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم الحال بوجه وهو أخس من الامكان الذاتي لأنه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير كذا في مناهات مسعود الرومي ولا شك أن الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لأنه قد حكم على كل سكون بالذات الزوال ولم يعم دليل على أن كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على أن زوال سكون ذلك الجسم يمكن بالذات ولما كانت (٨٨) الاجسام متباينة الحقائق عند المتكلمين ثبت أن كل جسم لا تأتي ذاته

عن قبول الحركة لان القدم ينافي العدم (١) ولا جواز للشيء مع منافيته فلا جواز لزوال مع ما تقدم فإذا جاز الزوال فلا يكون قديماً فيكون حادثاً مسبوقاً بالعدم (قوله مطلقاً) أي سواء كان سابقاً أو لاحقاً لما تفاقاه العدم السابق فلان القدم عدم المسبوق بالعدم وأما متلفاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن المجرد يشارك الخ) تقريره أنه يتمتع بوجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت البارئ تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فإذ لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقدر آخر فيلزم التركيب في البارئ تعالى وهو باطل لأن التركيب يستلزم الامكان لمة الاختصاص وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب إنما لان لم يطل بطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب فلا لان لم يمتنع يستلزم أن لو كان المشترك أمراً ذاتياً وهما ليس كذلك ولو سلم فيها به الامتياز يجوز أن يكون المعين الذي هو أمر عديم كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره أن وجود المجردات مما لا دليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا لجواز الخ دليل الكبري تقريره وإن لم يجب نفي مالا دليل عليه لجواز الخ لأن حضور الجمال الشاهدة عندنا ولا نراها مما لا دليل عليه وقوله في الجواب بأن الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبري وقوله على أن عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى حاصله أن قولكم المجردات مما لا دليل عليه إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فنسحق وإن أردتم عنه الشارح وأنه يتمتع بوجود

(عندكم)

يمكن الخ (٢) أن كان المراد أن وجود يمكن ما كذلك واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيها فغير صحيح لأن المعين عند المتكلمين مخصوصة بالتجيز كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وإن كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعتراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بأن المراد من الاعيان ماهو للمفسر عند الحكم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبري) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المذلة ولو حمل هذا على المنع وقوله على أن عدم الخ على التردد في الصغرى حاصله أن أردت أنه لا دليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيدا في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وإن لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية السجدي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر المعين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يجيز بنفسه غير تابع تجيزه لتجيز شيء آخر وعند الفلاسفة استقارؤه عن محل يقومه (منه)

وان أردت انه لا دليل عندك فسلمة لكن الكبرى متنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الخيال الشاعقة الخ على منع دليل الكبرى
 لكان الكلام صحيحاً ايضاً (قوله ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد
 سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساعمة لانه كلام على الكبرى ايضاً (قال الشارح) ومعنى أزلية الحركات
 الحادثة الخ (جواب سؤال مقدر محضه ان أردت يلزم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فاللازمة متنوعة ولما كان هذا
 المتع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بأزلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد فوهم ان هذا
 المتع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى
 بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم لانهم يسمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بتقديم فليس منهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان
 أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تنامي الجزئيات من طرف المبدأ أو أزلية المطلق فاللازمة مسلمة ولكن بطلان الثاني
 بمتوع بقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شقي التردد الثاني وثابت بطلان الثاني بان المطلق ليس بأزلي لانه لا يوجد
 الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً بقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع
 للصغرى ومعنى قول الخيالي يأخذ ايضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم
 كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجوده (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

لان الجميع لا يوجد في الازل
 بل لا يجتمع في وقت أصلاً
 بل يكون أزلياً بمعنى عدم
 بداية تعاقب افراده وقول
 الخيالي ولا صوب ان يحجب
 الخ يعني ان الا صوب ان
 يحجب باختيار الشق الاول
 من شقي التردد الثاني
 وثابت بطلان الثاني اذ
 بعد تسليم تعاقب الافراد
 لا الى بداية لا معنى لا بطلان

عندكم فلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوماً عندكم ويكون موجوداً في نفس
 الامر فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل
 لو لم يتلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشاعقة من انتفاء دليل الحضور
 فأجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير
 الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والياض مثلاً (قوله بناء
 على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو
 عند الحكماء على ما سيبي (قوله ان فات الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع
 الذات الواجب الوجود وصفه والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من
 تسليم المدعي (قوله وكلامنا في الجائز المبين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود
 الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(م - ١٢ حواشي التعايد ثاني) أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات حقة
 وأجب الوجود ذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستنا من جملة العالم وفيدانه لو كانا عيين من صفة الواجب
 والممكن وفائهما لم يتمين أن يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لا يثبت تخصيصهما بصفة الواجب وفائهما اذ في الاعم تسليم
 للمدعي ايضاً (قوله اما فيه من تسليم المدعي) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يباين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه
 اعتراف بالواجب وتسليم للمدعي فلا حاجة الى ابطاله قلت أنك شيء عن شيء يتصور بان لا يوجد المتفك عنه وبان وتوجد
 وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يباين الواجب ولا ينفك عنه هو
 صفاته قلت تركه لامرئين الاول ان الخصم وهو الحكيم لا يترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليماً للمدعي وهو

- (١) ومعنى المسامحة انه لما كان التردد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاماً على الصغرى (منه)
- (٢) فيهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكيم
 ونهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالأزلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الجهر
 في قوله وانما الكلام أنهم لا يقولون بأزلية كل واحد أصلاً وقولهم بأزلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية الكلام
 بالأزلية بحسب الحقيقة متعصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى انطاله (قوله وهذا الدليل مبني على نفسها كما لا يخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك الذي مبني بنوا هذا الدليل عليه لا على تسليمه قلنا اورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يتدفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل بمن يعلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة التي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو آيات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب على قال الخيالي وحمل الحدث على الحادث بالذات الخ (قوله المولى الشهير بالتفسير) جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ما ذكرته من انه يجوز ان لا يكون من جهة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده لان المراد بمحدسية العالم هو كونه محدثاً بالذات لا محدثاً بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل الحدث على الحادث بالذات مما لا يساعد كلام الشارح حيث فسر الحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي يخرج من المدم الى الوجود يعني (٩٠) انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ما ذكره

قول أحدني تقرير هذا السؤال فرية بلاسرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ما ذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صرح فيه فيما سبق رجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جهة مطلق العالم لم يكذبهم وجهه وقد

وصفته لانهما لا ينفكان عنه (قوله لكن يرد عليه الخ) منع للشرطية المدلول عليها بالغاء في قوله فلم يصلح محدثاً الخ أي لو كان من جهة العالم لم يصلح محدثاً للعالم وبذلك لا يلزم ان يكون محدثاً لنفسه كما يكون مبدأً لما سواه وتقرير المنع ان يقال لا نسلم انه لو كان الحادث الذي هو جائز الوجود من جهة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جهة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوده والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جهة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح محدثاً لذلك العالم قيل عليه هذا مبني على وجود ممكن فاقب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفسها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرننا في أصل المدعى وهو آيات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب ثبت الواجب (قوله وحمل الحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالحدث في قوله الحادث للعالم هو الله تعالى الحادث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جهة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم قلنا كان من جهة العالم لم يصلح محدثاً له (قوله عما لا يساعد كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لا يكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأً ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والذات (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جهة العالم وهو ان يكون مبدأً للعالم وان لا يكون مبدأً وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جهة العالم كونه مبدأً له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

(ذلك)

حل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جهة مطلق العالم أي من جهة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جهة عالم ثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأً للعقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لما يكونه من جهة العالم الا ان العقول بعضها مبدأً لبعض وأما اذا كان من جهة ما ثبت حدوثه أيضاً فاعتبار كونه من جهة ما ثبت حدوثه يكون محدثاً بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحجة لانه بهذه الحجة حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول حاملة له بهذه الحجة حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جهة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جهة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جهة العالم لا يقتضي الادلائه على مبدأ ما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأ ما لا على مبدأ هو نفسه فاللازم من كونه من جهة العالم الدلالة على مبدأ ما قائلول هو مبدأ ما وان كان في الواقع منحصراً في

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان هنا على ما قلنا وكذا اقامة دليل على بطلانه اعم من ان ينتج البطلان أو لا ينتج قال الخبالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام كما حصل الابراد ان ابطال (٩١) التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا

بصور الاحتياج فيما كان لازماً لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعد الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمرور لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال كما قال الخبالي فظهر ان امر الافتقار بالمعنى كما يعني ان ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب وههناشي دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس ما في المحشي قول أحد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس ما في الخبالي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لا على اقامة ذلك الخروج دليلاً على ثبوت الواجب وان كان منتجاً لثبوت الواجب فقوله امر الافتقار بالمعنى

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون فيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لا معنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثاً لا من من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين قول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فان يكون خارجاً عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالمعنى) أي ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب لا بالعكس. وأنت خير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي أو مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان كان مرادة (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلك (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة لكل يكون علة للبعض (قوله نعم جانب الملل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت الملل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلوم الذي هو أول الجملة الأولى بعدد متناه وانما تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الأولى بعدد متناه كذا قرره البعض اكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلوم الذي هو أول الجملة الأولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يعني انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها أزلاً وأبداً كما هو منزههم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

(١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما هنا تأمل (منه)

(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

انما يصح على تفسيره لا على تفسير المحشي قول أحمد فتدبر (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخبالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخبالي به نظر

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان للملاحظة الاجالية يمكن ان تكون على طريق الانساق (قوله وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الاقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجالا وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المنتهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المنتهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجالا واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة المستعظم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجالا ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين (٩٢) وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من

(قوله اذ كل جهة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبيعيا او وضعيا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحشي قيد الترتيب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جهة اخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بامرهما بل يتقطع باقطاع الملاحظة واستوضعوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المنتهيتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في أعداد الحصى بل لابد من افراد كل بازاء مقابلة قال بعض المحققين هذا ما ذكره واقول لقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا أو تكفي الملاحظة اجالا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضا فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولا وعلى الاول يلزم الاقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي قال ووجه التفصي عنه على ما منح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان تختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي لانطباق ولا في الاوساط لانساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزوم التساوي قطعاً ونوضحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الاقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة انساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الاقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالإيراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بتوجه على مالا يخفى على المتأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الالهية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم للملاحظة المحال الذي هو لازم لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة المستلزم تستلزم ملاحظة اللازم وهما مخالطة وهي انه لا شك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلا فلا يضر المانع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق (قوله فالإيراد بمعلومات

الله تعالى ومقدوراته ليس بتوجه على مالا يخفى على المتأمل) ان كان مراده جوابا آخر مثل جواب (ولا) الشارح فالظاهر ان يقول ليس بتوجه أيضا وان كان اعتراضا على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دله عليه ان شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتيب فلا فرق بينهما في القوة بل لني الوجود أقوى وان الترتيب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رجة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع قال الشارح ولا يرد النقص حاصل النقص ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب البعد والمدعي متخلف لانها

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالا وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحشي فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لا يمكن (٩٣) التطبيق بين الجنتين المقرونتين فيها

لكن الثاني باطل ووجه بطلانه انه يستلزم اما مساواة الناقص للزائد او لزوم تنافي الجملة الكبرى وحاصل الدفع انه ان اردت بقولك لو تسلسل انه لو وجد جميع احاده الغير المتناهية فلا نسلم تخلف المدعي وان اردت انه لو لم ينق عند حد فلا نسلم جريان الدليل اذ الملازمة ممنوعة وقال الحياي فينقطع في حدها البتة كما ي بناء على ان الوهم لا يمس بقاءه انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان. التعلق منقطع بقوله ولو سلم عدم الانقطاع يعني انه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس يكون قادراً على ملاحظة أمور غير متناهية في أزمنة غير متناهية في جاب المستقبل (قوله حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب الخ) تقرير هذا الحاصل انه ان كان المراد من الالهين الواجبين مطلقاً فالملازمة ممنوعة وان كان الصالحين القادرين فالتقرير غير تام واذا كان حاصل السؤال هذا التردد فمجرد تخصيص

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينتطح في حد ما ألتة (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) اجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والحدث عالم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم التثريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والتقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والتقدم الزمني مع القيام بنفسه (قوله وهذا التوهم مع دفعه أت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن والله أحد جملة من المبتدأ والخبر خبره وفي الكشف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قریش يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتوني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأنيان وهو ظاهر (١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التمثل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كاملاً القدرة لزم إما النقصان وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص يتنافى في الواجب (قوله فلا يكون للموجب واجباً) نقل عنه ولا يكون للمطل ونقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله ان لا نسلم ان الإيجاب نقص كلف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزوع عن النقصان (قوله والفرق بين إيجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات لا يكون تفصلاً له بخلاف إيجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقص والثاني الخ) المراد بالنقص النقص الاجمالي وبالحل النقص التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم المعجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أخدها وهو المقدمة المينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقص) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا مما قبل في جواب النقص ان ما ذكر أمر يتمتع بجاه امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا يتنافى الالوهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئاً لا يتبقي له قدرة عليه فيلزم عجزه وإيجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سدد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقبله في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والبنات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

الالهين في الدليل كما فعله الحياي لا يدفعه فالتناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الحياي

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين إذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لأن محل التعليق متعدد هنا لأن محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخياي لأن الضدين يجوز أن يحصل في محلين فقوله لجواز إرادة الشخص الواحد للضدين يؤم أن المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الأمر كذلك لأن الشخص محل للإرادتين والكلام في تعلقيهما ومحل الضدان فلو قال لجواز إرادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان مبداً عن الإيهام (قوله توضيحاً لامكهما في نفسها) يعني أن التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فإذا كان هو متنبهاً يكون انتفاء التدافع بالطريق الأولى فإن قلت أن التدافع يجوز أن يوجد في غير مادة التضاد من أنواع التقابلات فينبهما عموم (٩٤) من وجه فقيه لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيجي عنه نقلاً عن

ولا يتم الحل أيضاً الخ) حاصله إثبات لزوم المنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل أن سكوته مثلاً أمر ممكن في نفسه وإنما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله إلى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الهاجئ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز إرادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وإنما تعرض لثني تضادهما توضيحاً لامكهما في نفسها (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل أن الإرادتين وجوديتان لا يتوقف تمقل أحدهما على تمقل الأخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع التقابلات وفيه أنه لو كان المنفي بين الإرادتين قابل التضاد كان مثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون إياه أيضاً وليس كذلك ولو علل المحني بعدم كون المراد المعنى الاصطلاحي بـ لكان أحسن على ما لا يخفى (قوله إذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم المجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته إلى عدم سد الغير طريقه (قوله لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء) يدل على أن الضير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع إلى إمكان التمانع لكن الظاهر أنه راجع إلى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بأن يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم أن فعل المبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة المبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلق جميعاً بأصل الفعل وعند القاضى على أن يتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل بقدرة المبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة بخلقها الله تعالى في المبد كذا في شرح المقاصد (قوله بأن يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجوده ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله ففي حجة إقناعية) والملازمة مادية لما رآنا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ) فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل

الآخر من أن الإرادتين وجوديتان لا يتوقف تمقل أحدهما على تمقل الأخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله فيه أنه يجوز أن لا يعدم الخ) قال بعض الأفاضل وعدم كون أحدهما صانعاً يكون التمانع بينهما فيجوز أن لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخياي لأن إمكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمتعه الشارح ولا الخياي ولا المحنى وإن كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه

سكونهم عن منبها فظهر أنها مسلمة وكلام الخياي مبني عليه وخبره دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء (ولا) المصنوع فحاصل الدليل حيث أنه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لا يمكن التمانع وإذا أمكن التمانع لا يكون أحدهما صانعاً قادراً لبرهان التمانع (١) وإذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً يفسد العالم ينتج أنه إذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدد يفسد العالم بيان الملازمة الأخيرة أنه إذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فما أن يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الأول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التفسيرين يفسد العالم ولو أننا سلمنا أن استلزام إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخياي لأن الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام إمكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المتع على تقدير تسليم الملازمة الأولى وإن لم تكن مسلمة في الواقع

(١١) قال صلاح الدين الرضى إمكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

فلو حل الفير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل أن ترك التقييد الخ) حاصله أنه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج إلى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله أن التوهم محال لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لأن الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني لا ترى أنك إذا قلت هذا ينصل بهذا لا يتبادر منه إلا أن أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله أن النقص بالمجردات الزامي إذا سلم ورود النقص بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتميم مع أنهما ليسا بمتحققين

فيلزم له دفع النقص بالمجردات بمثل مادفع به الجسمين أو السكون وقبول الالتزام (قوله وقال في شرح المقاصد الفيران الخ) المراد من نقله رد قول القائل بأن المراد بإمكان الانفكاك مكانه بحسب الوجود غير قال الخبالي على أن الالتزام بين العدميين باطل فإن قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى إيراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه أن لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقة فهو باطل لأن تخالف الوجوديين والعدميين ظاهر مع أن الالتزام بين العدميين باطل فتخالفهما أظهر فلفظ على ليس تسلياً لما قبله بل بمعنى مع فظهر أن هذا الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تفدير حمله على حقيقة وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه أنه يفهم منه بمفهوم المخالفة أنه إذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لعدم الالتزام بين العدميين وليس الأمر كذلك لأنه إذا انتفى الالتزام فكيف يكون تعبيراً عن الالتزام بطريق المبالغة وعكس أن يقال المراد العلاوة وحاصله أنا سلمنا أنه ليس تعبيراً عن الالتزام بل على سبيل الحقيقة لكن الالتزام بين العدميين باطل فيكون أحدهما عين الآخر إذ لو تفايرنا لانتزيم وبؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعداد الخ قال الخبالي قد عرفت أن المراد بالانفكاك الخ هذا لا يدفع الاتقاض بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لأن كلا منهما لا يقوم بالآخر إلا أنه قائم بمحله) قوله ويجوز أن لا يقوم العرض بالحل (جواب سؤال مقدر وهو أن يقال على هذا ينتقض بالعرض مع الحل إذ لا يجوز أن لا يكون العرض قائماً بالحل مع أنهما غيران بالاتفاق) قوله على أنه يرد عليه الشخص الخ

الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تفدير حمله على حقيقة وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه أنه يفهم منه بمفهوم المخالفة أنه إذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لعدم الالتزام بين العدميين وليس الأمر كذلك لأنه إذا انتفى الالتزام فكيف يكون تعبيراً عن الالتزام بطريق المبالغة وعكس أن يقال المراد العلاوة وحاصله أنا سلمنا أنه ليس تعبيراً عن الالتزام بل على سبيل الحقيقة لكن الالتزام بين العدميين باطل فيكون أحدهما عين الآخر إذ لو تفايرنا لانتزيم وبؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعداد الخ قال الخبالي قد عرفت أن المراد بالانفكاك الخ هذا لا يدفع الاتقاض بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر أن الضمير في فيه راجع إلى تعريف الفير فالمراد بالصفات صفات الخلقين عما ليس باللامعول ولو قال ليخرج

عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان أظهر (قوله مع أنه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد أنه يجوز (١) أن لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع أن كونه غير محله أمر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعاً بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع أنها غير متافقة قال الشارح والعالم قد يتصور موجوداً اختياراً للشق الأول وقوله بخلاف الجزء مع السكك اختياراً للشق الثاني والحاصل أنه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من صحة الاتساق أن كان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من أحد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الإضافة إلى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الاتساق أن كان التصور إذا لا حاجة إليه برشدك إليه قوله كما يتبع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الأول ما أراد من هنا لعدم الحاجة إليه بل هو مضر في الشق الأول (٢) وسبب ذلك أن الجواب ليس باختيار الشقين معاً إذ لا يمكن ذلك بل باختيار أحدهما ومحذوره لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما إلى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مداراً للدفع ما يرد عنده في الاعتراض على القول الخيالي لأن السكك ليس باختياراً في الخارج فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما في السابق لأن قيد الموجود مأخوذ في تعريف الثبوتين فليس كلام النائل شاملاً لما حق يرد على قول الشارح لا يستقيم في المرض بأن هذا على كونه غير صحيح لأن العرض السككي يتصور بدون الحل السككي قال الخيالي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً أقول لا خلل فيه لأن الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الأول ولم يعتبر وصف الإضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل الحشى ظن أن قول الشارح بخلاف الجزء الخ من صحة اختيار الشق الأول وليس كذلك إذ ظاهر تقرير الشارح بشيئ إلى أن امتناع وجود العشرة

بمعنى أن الشخص لا يجوز أن يكون قائماً بمحله مع أنه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعتراض اللازمة) لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحله مع أنها غير متافقة (قوله ومرادهم جواز اتساق الخ) جواب سؤال مقدر حاصله أن الاتساق بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالامكان الذاتي وإن منع لزوم والتقدم عن اتساقهما وحاصل الجواب أن المراد بجواز الاتساق جواز اتساق أحدهما عن الآخر بأن لا يتبع مانع أصلاً حتى لو لم يجز الاتساق لما منع منه لم يكونا غيرين فلا يكتفى في الثبوتية مجرد الإمكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله إذ التصور مع

بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس ونوهم الاتساق في العكس لا يرد به السؤال على الشق الأول لأن المراد من الاتساق في الشق الأول الاتساق (٤) لنا

(إضافة)

حيث امتناع اتساق وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف

الجزء الخ فالجواب للمعنى أن يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر أن العالم مع الصانع وإن اندفع عند اختيار الشق الأول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لأن الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولة له لا ينفك عنه قال الخيالي بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول فيه أن التباين ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يباير السكك عند التكلمين لا يقال هذا إلا يراد بناء على أنه يلزم هذا القائل أن يكون الجزء غير السكك كما سيذكره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الأجزاء الغير المحمولة الخ لا نقول المحمول على تقدير اشتغال الموضوع عليه من الأجزاء المحمولة واللازم له مفارقة الأجزاء الغير المحمولة قال الخيالي وأنه تصحيف فصل بقوله تصحيف إما بالتوين ومعناه أنه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف أحدهما على الأخرى إذ لا يمكن عطف أحدهما على الأخرى وإما بالإضافة فهو إما من قيل إضافة الموصوف إلى الصفة ومعناه ما ذكر وإما من قيل إضافة المصدر إلى مفعوله الغير الصريح ومعناه أنه تصحيف وصل إلى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن التفضل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص إذ لا يمكن عطفه على ما سبق

(١) ومن أورد ذلك المحتش قره كال فارجمع إليه (منه)

(٢) وضرره أن تصور العالم بدون تصور الصانع مع اشتغال المعلولة باطل كما قال الخيالي (منه)

(٣) حيث جعله مقيماً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين أريد الاتساق من الجانبين (منه)

(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الأول

(قوله وحيد لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق عليه انه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلاً فالتنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدون وليست شرعي ما الفرق بين التسخين في ورود التنقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً لرد التنقض فمهما جعلاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيها جعلاً **قال الخياي** وينتقض أيضاً باللازم **عطف** على قوله تصحيف فصل وورود التنقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلاً مستقلاً وأما اذا كان مع المعطوف عليه دليلاً واحداً فلا يرد التنقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من (١٠٣) الممكن دفعه على تقدير كون

المعطوف وحده دليلاً بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدون انه يلزم ان تكون ماهية العشرة متقومة وتامة بدون وهذا لا يجري في اللازم اذ التالي ليس داخل في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته (قوله لم ان يحقق اللازم بدون ان يحقق اللازم بدون الاخر لم ان يحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في التنقض الاحتمالي على ما لا يخفى (قوله فان العلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها متواجدة أو مستندة أي علمه تعالى بوجود كل منها مقدماً بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقدماً بوقت عدمه كذلك وهو لا يقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تنامي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغيراً في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله يجعلها ممكن الوجود من القاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه لا يجعل اذ لا قدرة على غير الممكن (قوله فذكرها لتنيه على الترادف) قيل لا يخفى ان ذكرها منصفة بالقدرة لذلك الفرض أولى (قوله هما صفتان غير العلم عندا الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالحسوسات لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمحسوسات والبصر علماً بالمبصرات (قوله سبياً للاكتشاف التام) بان

تقرر ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالمسموع يحصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بممكن السكزي لا شيء من العلم بسمع وهذا لا يراد معارضة والدفع السابق منع لصغرها وتقريره ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلًا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلًا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر **قال الخياي** ومن تمسك به يلزمه الخ **الحاصل** انه يرد على

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم

من تمسك به منع للمعنى وهو ما سبق وتقتضى اجمالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بأن يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك إنما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلاً على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمي أيضاً فلا يلزم للتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قبل تأمل) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فممنوع لان الارادة الثانية قد رجحها قوله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة

يحصل للمبصر مثلاً حالة ادراكية تناسب ابصاراً اياه (قوله وانكشف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تفكيراً اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بأن يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لا يقول الخ) نقل عنه هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آخفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعاقب الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى تخصيص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلل الارادات وان لم يتساوى بان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للتساوي بل للرجوح وليس هنا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور أمراً مثل السرير فتوجد له والعلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالصلصة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق البارئ تعالى (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ما ليس بمغاير غير ما قدر (١) وجه التأمل ان المقدر عند التكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى فالثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة أخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون

(قفاره)

مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التلقين ففهم

بما نقل ان فيها قيل مسأحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها (١) فالحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (٤) قال الحياي قبل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني الخ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضاً

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه)

(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مزية) اعلم ان كلام الخليلي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يكرر ظاهراً لأنه في الصغرى المتغير المقابل للثبوت وفي الكبرى المتغير المقابل للمعينة والوحدة لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغير يدل عليه قوله تغييرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغير والمتنصت لاسمها ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة وانما التغير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من الفعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من الفعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قاتنين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والاخر (١) بالمعنى كما اشار اليها المحشي قوله احدى تقرير الاول لاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا بمتغير بمتغير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغيرة مع الاخر ينتج من الشكل الثاني يجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لاشي من ذلك المعنى بمطوّل اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) قوله اشارة الى

مقابلة ذلك المعنى للعلم (التصوري) تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثاني يمكن الكبرى لا شيء من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم عكسه (قوله اشارة الى مقابلة ذلك المعنى للعلم التصديقي) تقريره ان المعنى الذي يجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولاشي

تغير بلا مزية وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مزية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشك في وقوع النسبة الخ) اشارة الى مقابلة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد قصد الخ اشارة الى مقابلة العلم التصديقي قال الشارح لانه قد يامر بما لا يريد الخ لا كانت مقابلة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مقابله اياها في الطلب النفسي حق يتوهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اريده تناقض تعرض في بيان المقابلة للانشاء الطلي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلي (قوله لا طلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبد هل يطعمه ام لا فانه باصره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختيار (قوله فينبى كلامه تدافى) لان ما في التلويح بداهة على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد في التوفيق من التمسك) قيل وجه التوفيق ان الموقف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمنتهى بالشرع هو النفسي اقول وايضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب عما يقال ان ما عطف الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لاف التكلم وهو ليس نفس التكلم بل اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي حاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحصل اليقاع حتى ان ما خلق الله تعالى رقبته في اللوح المحفوظ او كتب في

(م - ١٤ حواشي العقائد ثاني) من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك ينتج من الشكل الثاني يمكن الكبرى لاشي من ذلك المعنى بعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل) فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبت لا يثبت شيئاً قال الخليلي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ يرد عليهم ان المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الاول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والمستع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

- (١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)
- (٢) تقريره لاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا بمتغير بمتغير البارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل المذكور يمكن للمذكورين النتيجة المذكورة (منه)
- (٣) أي من الخليلي عند قول الشارح وان صدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرة شيء (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالإيجاد وقوله تأمل لعل وجهه أنه يجوز أن يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وإن استندوا خالق الكلام إلى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل) وجه ضمه أن قوله إذا كان الأزلي مدلول الخ إشارة إلى دليل إبطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكأنه لداعته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وأن الكلام هو الأول وهو ليس بتغير بتغير المقارنات وأن تفسير الثاني بتغيرها والخاصل أن استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس الخ) فإن قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الأقسام فكيف برد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدة الشخصية في نفسه وإنما يصير تمديد اعتبار تعاقبه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في (١٠٦) ذاته بدون الأقسام والأنواع فحاصل السؤال على مذهب القدم أنه لا يجوز

المصنف لا يكون قرآنا وإنما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري تعالى من الأصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم أن ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على أن أقوال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو مدلول عن الظاهر واللفظ) ضرورة أن التكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وإن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتا وأما إذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نفسي متكلما وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون أن يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الخناجلة والحشوية إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الله تعالى وإن المسوع من أصوات القراء والمترني من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكنت شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والفلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن قائم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله هذا هو مذهب بعض الأشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القفطان ويرد على قوله وأما في الأزل فلا أقسام أصلا أنه إذا كان الأزلي مدلول اللفظي لزم أن يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل (قوله واعتراض الخ) نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

وحده في ذاته لأنه جنس والجنس لا يكون شيئا واحدا في ذاته وحاصل الجواب أن الكلام ليس مقبلا وجنسا باعتبار ذاته وإنما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو إما أن يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الأعم فالأول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضا والثالث فإن كان المراد أن كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضا وإن أريد أن ليس يمكن الانفكاك كان كلاما بمعنى

رفع الإيجاب الكلي فهو يخصه (قال الخيالي ونظيره أن زيدا الخ) يعني أن الكلام شيء متضمن مثل زيد فكما أن زيدا واحدا بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بأنه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بأنه شيء وكما أن زيدا يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالمثل أنه زيد لأن أخذه بحينة الانصاف بصفة لا يخرج عنه أن يكون زيدا لأن زيدا اسم لذاته فلا ملاحظة بصفة أصلا ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحينة أنه زيد من حيث هو كاتب مثلا لأن أخذه بحينة الانصاف بصفة يخرج عنه أن يكون زيدا من حيث الانصاف بصفة أخرى وحاصله أن أخذه باعتبار صفة يخرج عنه أن يكون مأخوذا باعتبار صفة أخرى والأوضح أن العالم من حيث هو ليس بكاتب ولا لزم أن يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بأنه امر أنه كلام ولا يصدق عليه من حيث أنه امر أنه كلام من حيث أنه شيء (قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والأفغيا ليسا مترادفين ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف

شرعنا في القرآن. والاف كلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء. لكن في اصطلاح الشرع يختص بالنزل على نبينا
عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنية غير ظاهر اذ قد يكون الجواب اعم من (١٠٧) المتبادر مطلقاً أو من وجهه الا ان قال

ان الاصل المساواة بينهما
قال الجاني يريد به
الصحة بحسب اللغة
احتراز عن الصحة بحسب
الواقع فانه لا يلزم من
كلامهم (قوله أي النقل
المعبر في النقول) قال في
التلويح ان اللفظ اذا تعدد
مفهومه فاقبل بطلان بينهما
نقل فهو المشترك وان
تحال فان لم يكن النقل
خاصة فربما وان كان
فان حيز المعنى الاول فتقول
والا حقيقة. وجماز انتهى
فظهر ان النقل يستبر في
الاقسام الثلاثة وان حيز
المعنى الاول اعلم وفي قسم
النقول لافي المرجح والمجاز
(قوله واعلم ان الشارح قال
في شرح المقاصد الى قوله
ثم اختلفوا) الفرض من
نقله بيان ان ما في هذا
الشرح مخالف للعرضي
عند الاشاعرة حيث حصر
في هذا التبرج سبب
اطلاق كلام الله تعالى على
اللفظ في علاقة الدلالة
على المعنى بقوله انما هو
باعتبار دلالة على المعنى
وبين في شرح المقاصد ان
المرضي عندما ان له اختصاصاً

لا يراده اللهم الا ان يراد به تخصيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في
كونها سفيهاً) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل
وفيه تأمل (قوله وانه تعطي البطالان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف
يولد الى يوم القيامة اذا اختص من خطابه باهل عصره ونسب الحسم فيمن عداهم بطريق القياس
بيد جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطابه عليه السلام للجائزين بالتصديق
والصراحة والثباتين ضمنى ونسبي والخطاب للمعدوم ضمناً ونسباً ليس سفيهاً (قوله من باب وصف
المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي
وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ
المخالف لحدوث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله
وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لسكن لنا كان بلا واسطة الخ جواب
عن سؤال مقدر وهو انه اذا اراد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف الموسوعة من غير اعتبار تعيين
الحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اراد به المعنى الازلي وازيد بسماعه فيه من
الاصوات للموسوعة فوجه اختصاص موسى عليه السلام بكلام الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال
في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد اجيب عن هذا السؤال بثلاثة اوجه اخذ ذكرها الشارح
رحمة الله عليه في شرح المقاصد احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من
جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره الحاشي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة
واحدة لكن بصوت غير مكتسب للبقاء على ما هو شأن سماعه وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه
السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليته من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو
منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني والكل خرق لامادة قال بعض الاكابر ومحقق
الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم
يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعاً وان
كان عنه يكون بنفسه مسموعاً فتدبر (قوله ان النقل حيز للمعنى الاول) أي النقل المعبر في
النقول والا فني المجاز أيضاً نقل مع عدم حيز المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح
المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف للموسوعة
الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مختصراً هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عنيداً ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان
اوجد أولاً الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام
واوجد معناه في بابه (١) ثم اختلفوا قبل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان
(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

آخر فيكون سبب التسمية شينين (قوله ثم اختلفوا قيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الفرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف
للاذكرة في شرح المقاصد حيث قال فيها فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

هنا انه لا نزاع في اصل الوضع وجودا (١٠٨) وعندما وما في شرح المقاصد النزاع في كيفية الوضع (قوله وعلى كلا

اختاره الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح اياه اسم له لا من حيث عين الحبل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القاريء نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسم للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسماً للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل من اباض (قوله بل مثله) تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح فيه عنه) نية انه اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غلبت ان يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعاً لهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه كلام الله تعالى أيضاً على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا يخلص الخ) نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت انتهى قبل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق ولان كان بغيره باعتبار تعلق قرائنته (قوله اذ لا فرق الخ) قيل فيه ان ذلك المذهب معترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقة بسيطة كاتر صفاته الكمالية وانما التعدد والتميز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أي من الفعل والخلق والابحاد الخ او من العلم والارادة وغيرها وقيل تفسر التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أي هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي يمتنع) الاولى ان يقرر الابرار هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى يعني القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر خو عليه من الاعراض كالسواد والياض مثلاً عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر خو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان اريد لزوم الجواز الشرعي فننوع ثبوته على عدم الابهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فسلم ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والياض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في محتمل سرعاً وعقلاً (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان يختار ذلك الشق ويجمع لزوم الاستثناء عن الحدث لانه انما يلزم ذلك الاستثناء اذا كان الحدث بذون التكوين رأساً وانما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله اذ لا تعلق بوجود نفسه) فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود وهو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين كالتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

التقديرين الخ (١) اما تمة لبيان النزاع أو لبيان مخالفة ما في هذا الشرح لا في شرح المقاصد أيضاً حيث بين هنا ان الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث للمؤلف من السور والآيات والمؤلف هو المجموع ولم يأخذ احتمال كونه اثباتاً للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل من (قوله فاللازم ان يصح الخ) بل اللازم على هذا التحقيق انصاف كلامه بالحدوث حقيقة كما يفهم مما سيذكره اعتراضاً على ما اختاره الحلي نقله عن الغير (قوله قبل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً) يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة الخ هذا مبني على التحقيق وهو ان النوع اذا كان كلاماً حقيقة يكون كل فرد كلاماً حقيقة كما سبق من الحاشي وقال الشارح لان منهم من لا يريد الله تعذيبه ان قلت يكفي ان يقال لان منهم من لا يندب اذ كون جميع الامور باراداً لله تعالى مسلم مشهور قلت في ذلك اشارة الى ان جميع المصاة يستحقون

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احمد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالمرآة اليه (عنه) (سبق)

عذاب القبر وإنما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تمديده (١٠٩) كما أشار الى ذلك بعض المفسرين عند

قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسهم وأبصارهم وليس نخصيص البعض بالعذاب لأجل أن بعضهم لا يستحقون عذاب القبر قال الحياي إنما قيد بالمكان لأن النقل الوارد في المتمتات العقلية الخ يريد أنه قيد به لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به إن قلت ما ورد ذلك السؤال على تقدير عدم التقييد به قلت أما الكبرى المطلوبة وهو قولنا كل ما أخبر به الصادق فهو ثابت فلا يمكن منعها اذ لو قال السائل مثلاً لا سلم تلك الكلية وإنما تصدق لو كان كل ما أخبر به الصادق ممكن ما أخبر به هنا مستحيل فيقال عليه هذا السند مناقض لما سلمه لأن عنوان الموضوع في القضايا يجب أن يكون مسلم الثبوت فلما سلم كون المخبر صادقاً فليس له أن يجوز كون بعض ما أخبر به مستحيلاً اذ يلزم حينئذ أن يكون المخبر كاذباً لأن الاخبار بالمستحيل كذب ان قلت يحذر السائل السند وقول مرادي بقولي وما أخبر به

سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خطأ في مثل هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لأن الحدوث ملاحظ في الأدلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني إنما يفيد الاتصاف الأزلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويخطر إحد) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالفعل فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معني ارتباطه بالفعل الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في أنه ليس صفة موجودة مغايرة للشيء وأثبت الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل قول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا منكل لا سبب في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً فليتام (١) (قوله فكيف لا يكون صفة أخرى) قل عنه فلم أنه صفة غير القدرة والارادة وأما أنه موجود أولاً فهو بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى أنه موجود أيضاً (قوله الشارح قدم ما يتناقض وجوده به) الظاهر المناسب أن يقول بدل قوله قدم ما الخ قسم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليتهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أي سلم أنه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم لا يتعلق الخ (قوله ان التردد يفيح) أي استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيصبح جملة أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه أنه يمكن أن يكون مراد هذا القائل بفعل الباري تعالى هو مبدأ الاضافة لا إياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين البداية لا هي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ حينئذ يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضاً (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضاً) لأن المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيراً) هذا إنما يزد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمام الجواب بحمل الغير على المصطلح وأما على تقدير ان يكون ردأعلى من قال يكون التكوين عين المكون فلا ادعى هذا لا يضر في القربة بل إنما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا إنما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تمام الجواب أيضاً وأما على التقدير الآخر فيكون الرد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه لتخصيص يبرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وإنما يندفع بالجواب المذكور (قوله بنبي كونه صفة حقيقية) فيجب بذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاماً وإحكاماً (قوله ما به الفعل) أي مبدؤه (قوله تنظيراً لا تمثيلاً) بمعنى ان مبدأ الفعل يمايز المفعول كما ان الفعل يمايزه مثل الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت أننا الخ) قل عنه أن قوله وليس بشيء لأن محنة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يبرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذي هو التكوين يتم الموجب أيضاً فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذباً قلت هذا التحرير لا يصحح السند لأنه

وان دفع كون السند مناقضاً (١١٠) لاسلمه لكن يبطل حيثذ ذات السند لان ما أخبر به الخبر هو الذي أراد

بكلامه والذي أراد به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما أخبر به مستحيلاً فان من قال رأيت أسداً في الحلم لم يخبر بان ما رآه حيولن مقترس لان ذلك ليس بمראה من كلامه وان كان دالاً عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصغري وقريره لاسلم انها امور اخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون التصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها قال الخالي يجب تأويله بالاسبلاء ونحوه في قبل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة ويبعد من الحق أن يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي فاعل المراد يجب اعتقاد أن له تأويلاً بامر يمكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذاهب وإنما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين قال الخالي عرضهم على النار احراقهم بها

الاتكاله الخ جواب صريح عن التسليم الأول وفي قوله والصفة المحذرة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني أن الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات (قوله اذا احتياج اليه إنما هو في التكوين والايحاد) تضيير التكوين بالايحاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده منزه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجوداً ويجوز أن يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك يتعلق بنفسه بل يتعلق بالصانع فلا يلزم الاستثناء لكن فيه ما مر فيما مر (قوله والمعنى أدوم منه وأسبق) الظاهر ان السببية إنما يلاحظ في الاقدم اذا كان أقبل من التقدم بحذف الزوائد لاسلم القدم للمعنى القوي لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم السببية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً الخ) هذه للملاحظة إنما يجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حيثذ لان العالم حيثذ يكون حاصلًا بنفسه ومحصل الحاصل تمتع والمتنع ليس بمقدور ويرد عليه أيضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكوناً بنفسه ولا يخفى ان ترتيبه على ما سبق إنما هو بملاحظة قلالتي ان يضرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما أشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكوناً الخ بل هو أحسن فتأمل واعلم ان العينية تستلزم أيضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للشيء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائماً بذاته تعالى وهو حال لما عرفت من استحالة كونه محلاً لمحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيق لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالافاق (قال الشارح وهذا كله قبيح على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضرورياً بل بالأولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون قائم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الأصول الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكيف القاصرين عن اعتقاد العينية المنفصلة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الأصول لا نسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالة اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير وأما حقيقة الأحداث والايحاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشر به كلام بعض الاعجاب ان مناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جمانه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يلبق بالمباحث العلمية (قوله لم قد يناقش باحتمال الواسطة) قبحها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح إنما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطاً مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب (قوله مصدر لشيء للمفعول) وكذا الالبيات في قوله وهو معنى آيات الشيء كما هو بحاسة البصر أي محققه بالبصر كما هو فيل وإنما جعلت منه لان الحسم إنما يرى المانع عنها من جانب المرئي فانهم

(قوله)

كانه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقصاً للدلالة

وتقريره لادلالة الآية على عذاب القبر لان مضمونها العرض وهو الإزاحة (١١١) وهو ليس بعذاب فضونها

ليس بعذاب فالجواب منع
لكون مضمونها العرض
بمعنى الإزاحة لجواز ان
يحمل على المعنى المجازي
وهو الاحراق ان قلت
كيف يحمل اللفظ على المجاز
بلا قرينة مانعة قلت
الظاهر من تتبع مباحث
العلماء ان القرينة المانعة
شرط للقطع بالمجاز لا
لتجويزه على ان هنا قرينة
وهي ان هذه الآية بيان
لما سبق من قوله تعالى
وجاق بال فرعون سوء
العذاب ولك (١) ان تحمل
الآية على ظاهرها وتنع
عدم كون العرض والازاحة
عذابا كيف والعرض
والازاحة يورث خوفا
والما وذلك عذاب قطعاً
وان قرر الاعتراض منعاً
للدلالة وهو الظاهر
وتقريره لا لسم دلالة
الآية على عذاب القبر كيف
ومضمونها مجرد العرض
والازاحة وهو ليس
بعذاب فالجواب بطل المسند
بإدعاء ان المراد من العرض
الاحراق فيلزم الدليل
حينئذ للمجيب ودليل
ما ذكرنا من كون هذه الآية
بيانا لما سبق قال
المعرض لا تسلم كون كون

(قوله هذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للمتع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز
للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما قرر في تعريف الكلوي وهذايم المتع أيضاً (قوله اذ الخصم
قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل
دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة
قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وهذا
القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التجز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو
بالجمية كما في العرض وأجيب بما مر من ضرورة مدخلة الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا
القدر لا يثبت العلة (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان
بشيء من خواص الوجود الممكن كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة ثابتة الخ) فيه انه
ينافي ما سيجيء من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل
عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يتنقش باحتمال ان تشترط
علة الوجود بكل ما يخص الممكن (قوله قال الشارح) ويتوقف امتناعها الخ (قوله أي ولم يثبت شيء
منها وفيه انها وان لم يثبتا لكن هما محذوران فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ورد
عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعارض بقوله فالواحد النوعي قد يعامل بالمختلفات اعتراض على
دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية تتبع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لا بتابع لتعليل الواحد بعلمين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان الممثل
واحد بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يعامل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص
فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه بانيات المقدمة المتنوعة وهي انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبت بل يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا
انه لا بد منه (قوله قال الشارح) وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ (قوله أي اذا رأينا زيدا مثلاً فانا نراه
برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما انفصله الى تجواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نفصل
عن ذلك التفصيل حتى اذا سئل عن كثير من تلك التجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتنازعة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون بمجملتنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها
اجمالي لا يمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك
كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التمويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر العقلية كذا في شرح المواقف (قوله بصحة الموسبة) تقريره ان الموسبة مشتركة بين الجوهر

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتضع الصغرى والافتتاح الكبرى بمقتضى الصغرى (منه)

الآية (١) بياناً لما سبق (١١٢) دليلاً على ارادة الاحراق من المرض انما يكون دليلاً عليها اذا لم يكن نفس

والمرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قاطبة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ما سويته تعالى وهو محتج قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الموسوعة فقول والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي **﴿﴾** قال الشارح واشتراك ضروري **﴿﴾** أي اشتراكه بين الجواهر والأمراض وبين الواجب فقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري قائما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاتية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعني الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا بتمايز اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية يناقض دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ما كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقية وهو باطل كذا في شرح المواقف (قوله والسرفه) أي السرف في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعلق ان وقع وقع لا ان يمكن يمكن قيل وفيه ان التعلق في هذه الصورة ليس بالممكن لان استماع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن هنا الممكن في نفسه وان كان محتتماً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازماً وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فسكانه قال أجملني علماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل إلى الهزيل السلاف ربيعه فيه الحياني واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علماً ضرورياً وكذا استعمال أرى بمعنى علم تعلماً بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالهما في السلم البيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقررة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيدا وصحت بالي سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية وصل الرؤية بالي (قوله غير معقول) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولة في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلاً) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذلو كان كذلك يكون السؤال عبثاً لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالاستماع والمراد نفي الاشكال الذي أوردناه مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاستعداد عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ بشكل كلامهم ان تؤمن لك حتى ترى الله جبهة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة أي لا اشكال اصلاً لا فيما روي في التفسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين **﴿﴾** قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً يمكن **﴿﴾** لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الحيل حال التحرك بان نجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان **﴿﴾** قال الشارح واجبة بالنقل **﴿﴾** أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

المرض والارادة عذاباً مع انه عذاب فنقول حينئذ هذا المتع لا يضر الحجب لان فيه اعترافاً بكون نفس المرض والارادة عذاباً فتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمعجب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس المرض والارادة عذاب بالبداهة لما سبق **﴿﴾** قال الحياي ولا شك انه سفسطة **﴿﴾** يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري أما بطلانه فلانه سند لمع الكبري وتنديبه شيئاً جليه مدركاً للعذاب وعضوان الموضوع لا بدان يكون مسلماً فمن قال لانسلم ان كل ما لا حياة له ولا ادراك تعذيب حال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع التقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أنها الذي وأما كونه تنبيهاً بالحق فهو هنا من حيث الصورة لامن حيث للمعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعذيبه الجهاد شبيه صورة احراقه مع انه غير حقيقة كما ان

(بالوقوع)

(١) قوله بياناً خبر للكون الثاني وقوله دليلاً خبر للكون الاول (منه)

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة
 بمعنى الثبوت ﴿ قال الشارح وأقوى شبههم من المقليات ﴾ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا
 معنى قوله ومن السميات أي أقوى الشبه الدرقية هذه وقوله ومنها معناه ومن السميات لا من
 أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقاً لا يكون الا واحدة وكذا أقوى الشبه السمعية
 لا يكون الا واحدة تدبر ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فليس رؤيته تعالى تنوقف
 على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلفه تعالى في الابصار بما يقوى على رؤية الله تعالى
 ﴿ قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا
 قاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاماً لم لا نحققاً لم يرد النظر
 المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض
 النسخ قبل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه
 قال بكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع
 من فرط البصر والاطراف او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشحاح الخاسب
 لضوء العين انما تنترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح قلنا ممنوع ﴾
 أي لانهم وجوب الرؤية عند تحقق ذنبك الامرين كيف والرؤية عند تحقق الله تعالى الخ
 ﴿ قال الشارح والا جاز ان يكون بحضرتنا الخ ﴾ فلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بدسيسة
 لانه يمكن (قوله كما ان الاصوات الخ ﴾ والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها
 والتمدح به ليس لامتناعها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي
 الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق
 والكسب الخ) وقيل للمتنزه ان يتموا الفرق بين البصوتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه
 يتدفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لا يعم مثل السرير الخ) فيجوز على
 تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم المنصود اذ المنصود
 ان كل فصل من افعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد
 وينسب اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل
 بالمصدر ﴿ قال الشارح أعني ما شاهده من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق باليجاد
 والايقاع في صورة ايجاد غيرها من الاعمال محل بحث بل هما من أسباب اليجاد في صورة خلق
 العبد افعاله لو فرض ﴿ قال الشارح ولقد هوول عن هذه النكتة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر
 والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يشوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام علي ما صرح به في شرح
 المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان الخالق مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد
 خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالتأمل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً (قوله ويشعرون
 كون الخالق مناطاً) هنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان التكليف
 به الخ) لانه لو كان الكل يخلق الله تعالى لتبجح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية بحري
 افعال الجادات والالزام باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بمبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على
 الجدار يشبه صورته مع
 انه غير حقيقة والمعجب
 بمن قال هنا كيف يكون
 سفسطة وقد روي تكلم
 بعض الاشجار واقطاع
 ماء بعض الاحجار حين
 سماع قوله تعالى وقودها
 الناس والحجارة والله قادر
 على ان يخلق في الاشجار
 والاحجار ادراكا يكون
 سبباً لتذذها وتأنسها انتهى
 أقول حاصل كلامه هو
 انه يجوز تمذبه غير الحلي
 بخلق الادراك فيه وهذا
 لا بدفع كون منع الكبرى
 الذي جعله الحلي سفسطة
 اذ ليس بهي كون المنع
 المذكور سفسطة ادعاء
 استحالة تمذبه غير الحلي
 في الواقع حتى يقال يجوز
 ذلك بخلق الادراك فيه
 بل منشاء ادعاء ان المنع
 المذكور يؤدي الى تحوير
 اجتماع التقيضين كما عرفت
 تقريره ولعل صدور
 أمثل ذلك الاعتراض
 لقصور الباع في فن
 المناظرة ﴿ قال الحلي وأما
 تمذبه المأكول الخ ﴾

عقوب ماس النار) فكما لا يصح عندنا ان يقال لم يخلق الله تعالى الاحراق عقوب ماس النار ولم يحصل ابتداء أو عقوب عامة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم يأت عقوب أفعال مخصوصة عقوب عقوب أفعال آخر ولم يفسلها ابتداء ولم يمكن فيها وكذا سائر الماديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي وأما سؤاله كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الإيجاد وشرح البعدة القضاء بذلك ويراد به الأمر قال الله تعالى وقضي ربك أن لا تعبدوا الاياه أي أمر بذلك وبذلك ويراد به الحكم قال الله تعالى قاتلوا ما أتت قاض وبذلك ويراد به الفعل مع الأحكام قال الله تعالى قاتلوا ما أتت قاض وبذلك ويراد به الحكم وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبتة الى الحكم كنية المنسبة الى الإرادة ويرد على الاول ان بعض أفعال العباد ينصف بعدم الأحكام فلا يكون قضائه تعالى (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصمغاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين والروح المحفوظ مجتمعة ومجتمعة على سبيل الإبداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسيدهم في الأرض الاعلام والتميز فهذا معنى سادس له (قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الجنيات) مثل كونه صفة للبدن وقائمه به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الجنية وهو ليس بكفر بل الكفر إنما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الجنيات وهو ليس بلامر وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح ببارته وإحاصل أي حاصل الجواب ان الإنكار المنوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر الى المحلية لا الى القاعلية أي بالنظر الى كون البدن محلا له ومنصفاً به لا بالنظر الى كون الله تعالى قاعلا له وموجداً إياه وقال الشارح في شرحه يعني ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار قاعلية له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى البدن باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار مندوره من قاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشي آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعاً انتهى وهذا هو ملذكره الخشي ما لا غير انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كفرن النظر الى المحلية بل أئنه بالنظر الى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حكى عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود الجوسي السخرية به لانه قائل بإرادة تعالى كما زعم البعض بدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني بجوسي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومطلوبة في خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالإرادة التفسير المجيدة وهو إيمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ بإضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضاء عندنا غير ما عندهم وهو الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجامه)

هذا جواب عن الإبطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الإبطال لو عذب الميت ولم يخلق نوع الحياة فيه للزم شعور الأكل للأدمي بتألم الماء كقول وتلذذه لان الماء كقول يصير جزءاً من الأكل بسبب المضم كاي لزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتالي باطل بالنجاسة وكان الحضم لما اجنب عن إبطاله يلزم الحركة والاضطراب عاد الى إبطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نعلم ذلك للزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على أبصال الإلم والتذذ الى جزء الحيوان بلا شعور في الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلا والله على كل شيء قدير وفي تقرير الجاني نظر من وجهين أحدهما انه لا بد من قيد عدم شعور الأكل لان الحضم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

الاكل والاخر انه لا بد
من حذف قيد واضح
وكانه ادعى وضوح الامكان
لوضوح امكان نظيره الذي
ذكره لكن ذلك قياس
مع الفارق لان الدورة
ليست جزءاً من البدن بل
ملازمة له وهو قال الشارح
تعديبه محال نتيجة لان
ضيقه راجع الى الميت
والسكبرى مطوية والجواب
المذكور منع للصغرى
وما نقله الحياي وبطله منع
للكبرى وهناك واضح
وهو منع التقريب بجواز
ان يكون المذهب الروح
فقط والمعجب من الشارح
والحشي كيف أهمل هذا
المنع مع ان العلماء جوزوا
كون المذهب للروح
فقط وقول الشارح وهذا
لا يستلزم إعادة الروح الخ
منع للإبطال المقدر للسند
المذكور بان خلق الله
تعالى في الميت نوعاً من
الحياة يستلزم إعادة الروح
الى البدن لان معنى الحياة
عود الروح فيلزم التحريك
والاضطراب وظهور أثر
المذاب والمحموس خلافه

فتخالف المرضي عن الرضاء لا يكون نقصاً ومطلوبة في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلا يجوز
في حقه تعالى) يعني خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان الله اراد من العباد ايمانهم وغبته الخ (قوله أو
بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقبور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالإيجاب) بل بوجه
الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثر في أصل الفعل)
ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير
بتوسط هذه الاطاعة على ما قررره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة
بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمنزلة كونه طاعة أو
معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ابداء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله من ذكره) وهو قوله ان
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يثقل عن لينها كما لا يثقل
عن لمة خلق الاحراق عقوب مساس النار قبل فيه ان الكلام هنا في ثوب استحقاق الثواب
والعقاب لا انفسهما فافهم (قوله ولا يرد بهذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير
في الفعل لم يفسد التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف
داعياً لاختبار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقبيه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المقرب على الداعي يصير
الفعل طاعة ومعصية وعلامة للتواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع
توهم التكرار (قوله وانت خير بان الاعداء الخ) اجيب عنه بان كون أثر تعاق الارادة حادناً للثبوت نوع
لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعاق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا
ورد في الحديث المرفوع) وهو ما اضيف الي النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير
(قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام استدعى الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا
نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم) وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً
(قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل
باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان
يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً اشارة الى تأمل (قوله
تابع للمعلوم) على معنى انها بتطابقان والاصل في هذه المطابقة للمعلوم الا يري ان سورة الفرس
مثلاً على الجدار اما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا ينصور
ان ينعكس الحال فيها فالعلم بان زيدا يقوم غداً مثلاً عما يحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم
فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلاً باختياره
لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدماً (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل
كالعلم في قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلاً ومختلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب
بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختاراً في افعاله لكن لما اراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله
فاللزام بالآخرة وان كان راجعاً الى الخير الا ان الخير بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الخير بمعنى ان

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه حامي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الخير (قوله توجيه النفس بالعالم ظاهر) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتعاً والالجاز الانقلاب وهذا يتنافى الاختيار (قوله فبني على أزلية تعلقها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحادث يتنافى الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المتنافيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون تعلق العلم قبلية ثابتة على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ثابتة تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقه بالعلم والارادة القديمة (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تماق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان بخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجع آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والتوزيع ولو للساوي بل المرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالمرمى وان كان باعتبار الذات متقدماً على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتلاً ليس يتقدم على الموت فيز ان يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدماً على القدرة بالذات وتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا ثبت مناصرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي يحدث عند القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله حينئذ لا شركة الخ) لانه لا افراد لسلك من القدرتين فيما هو له بل كلناهما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الايجابية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للاخرى فيه (قوله لان كلا من المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس بانبيح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجري) الوار للعمال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل الاستطاعة الخ) أي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم إما عادة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التدبرين بتحليل وجوده بدرئها عادة وفيه ان المراد بقوله لا دخل الاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) أي في توجيه قوله فبني على تعلقها لستدلوا على ما قالوا بما سيجيء انهم يدل على ان الاستطاعة لا بد ان تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلاً فلا يحتاج الى تعميم تغير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جعل الخ) أي وان لم يمتنع قيامها بما بالحل بل جاز ان يقوم بالحل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك هنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعماً للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ناعماً لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه المنووبة في المقدمتين الاوليين لظهورها

ولعل سند هذا المتع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلا إعادة الروح ولا استحالة في ذلك عقلاً والله على كل شيء قدير قال الخياطي قالوا ان اعبد الوقت الاول في ثلاث حالات ثلاثة الاول ان يراد من الوقت الاول مجموع عمر المبتدأ بان يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سالة شخصية فلا يكون التردد حاصراً لوجود شئ ثالث وهو ان يباد بعض أجزاء عمره وفاد هذا الشئ هو بعينه فساد الشئ الاول والثاني انه يراد من الوقت واحد من آيات عمره ونجعل اللام للاستفراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للإيجاب السكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشئ الثاني حينئذ اذ السلب الجزئي لا يمنع الايجاب الجزئي فيجوز ان تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الخرج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف بمنوع) كانه قبل اذا كان المراد سلامة اسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل (قوله والا قرب ما أقاده بمضارح) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لسكنهم يتسامحون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واشتدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بها ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشياء فيها وكذا الكلام في كل وصف انفي بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من أصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجيء منجوز تكليف الحال حتى المتع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يتبع في نفسه) أي في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعنام القديم (قوله ولا يمكن من البدع عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة بخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا يشاق به كحل الحبل والطيران الى السماء (قوله لكن يتعلق بعدمه علمه تعالى وارادته) أي قامت بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والابيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أي باتفاق المحققين من أصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمتع هل يتصور واقعا فيه تردد فقبل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقبل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والياض أو على سبيل النقي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والياض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله ونجوز عندنا خلافا للمعزلة) يعني ان هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة يجوز وتقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد طمأينه اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد طمأينه (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما يتعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليفه لا يطاق

وان لم يجزئ الخذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آفات عمره كما في الثاني لكن تجمل اللام للمعنى الذهني وحاصله ارادة فردة كما في ادخل السوق فهي موجهة جزئية وقوله والا حيث ذكرا كلية وهذا الاحتمال هو المراد عن قال الخليلي وأجيب أولا بان إعادة العين بالمشخصات المتبعة في الوجود أي بمعنى إعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نعلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص واقعا القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بوجوده وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا إعادة بأرجاع المنع الى دليله ونحو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجميع الضدين أولا
تعلق به القدر فالحادثة عادة تخلق الاجسام واقع مثلا عنده (قوله ذلك ان تأخذها) أي الامكانين
المثبت والمتنفي على الاطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي أخذها على الاطلاق لا يستلزم
الشمول أي شمول غير المفيد اما المتبع فلان الممكن لا يشمل المتبع واما الممكن المتعاقب بعدمه
علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به أو تناقضه فلا نزاع الخ أو لانه
لا يمد بما لا يمكن نظرا الى امكانه من البعد في نفسه وفيه بالا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في
سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا هب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح
الارشاد فان قيل ما جوز تجويز عقلا من تكليف المحال على اتفقوا في وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا
ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امرنا بالهبة بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب
العالية ان الامر بحصول الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجميع الوجود والعدم لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول
عدم الايمان وبعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسكة من جوز تكليف المحال حتى المتبع لذاته وان
من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقليا قطبا يفتيا
علما ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الآية تاويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها
وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذا ما وجد من نفسه خلافا) أي
اذا كان شيء وجد من نفسه خلافا أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلافاً لذلك الاذعان
بمنجبل (قوله يجوز ان لا يخاق) أي يجوز ان لا يخاق الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد
من نفسه خلافاً اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وحينئذ
لا يكون ممسكاً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به بحصول الايمان
وهو يمكن في نفسه مقدور للبعد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه
السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لاسر الأولى ولا من الوسطى قلنا الكلام
فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على البين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره
اغشى قوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالا
الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيها علم اجمالا وفيها علم تفصيلا فيكون ابو هب مكلفا
بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو منجبل فيكون التكليف بالمنجبل واقفا
قال الشارح بناء على التبع العقلي كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن
المنشئ الى اقصى البلاد وعبد بالطيران الى السماء عند سفها وقع ذلك في بداهة العقول وكان كاسر
الجماد الذي لا شك في كونه سفها (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في
الشرح نقض تفصيلي (قوله مع اما نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر
لا يثبتها كلية لانه لا يعم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلا ضم
اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضرورتها (قوله عدم تمكن البعد قبل وجود
بباشة السبب معتم) وكيف لا قلته يتمكن منه ترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض
فيلزم من انتفاء اعادة الوقت
جميعاً انتفاء الاعادة بعينه
لكن المقدم حق وتقرير
منه انك اذا اردت ان
الوقت من جملة العوارض
لشخصه المتغيرة في
لوجوده فلا يلزم ذلك والا
لزم تبدل الأشخاص
بحسب الاوقات وان اردت
انه من جملة العوارض
مطلقاً فلا يلزم الملازمة
المطلوبة اذ لا يلزم من انتفاء
فرد من افراد العام انتفاء
نوع معين من ذلك العام
وتوضيح ذلك الكلام
ان اعادة الدين انما يتوقف
على اعادة جميع الشخصات
المعتبرة في الوجود وتلك
لشخصات نوع مخصوص
من مطلق الشخصات
وبانتفاء فرد من افراد
ذلك النوع ينتفي اعادة
الدين ولا يلزم من انتفاء
فرد من افراد مطلق
الشخصات انتفاء فرد من
افراد ذلك النوع اذ يجوز
ان يكون ذلك الفرد
المتنفي من النوع الآخر
وهو العوارض النسبية

أي بواسطة مباشرة كما يوجب حصولها (قوله بغير قطع بقتلها الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لما أتت البتة في ذلك الوقت ونعمك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى بغير الامر عليه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وجبته لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتاً باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من المبدى لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف قطعياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتحرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يحجب للمخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيئ الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يتمتع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكناً غفلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجمل بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يسلمون السيئات الآية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس حيث بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي بمفعوله واثار صفة لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة (قوله يتناوله وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس محديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكل رزقاً لاحد بالاستفاد به من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافق قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل البصر وانما يحجب هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير (قوله اكله بصدده) يعني ان اطلاق الرزق على النفق مجاز ومناه وما كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على الجواز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحنية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه محمول ملكة بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياها مع حرمتها ليس من حيث كونه مأذوناً في التصرف الشرعي لكن يرد لبعض مثل التراب المنطوق من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل ذابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم ما لا يتبع عن الاستفاد به

المتوفرة في الوجود هو قال الخيالي والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات فان هذا الشخص مع هذا الشخص غير نفسه مع ذلك الشخص وبذلك الشخص مع بقاء ذات الشخص قال الخيالي بمقتضى ان يراد ان وقت الحدوث شخص خارجي يعني ان لزوم تبديل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الاحباب البكلي وأما على ارادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تمنع الملازمة المطلوبة لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلاً وذلك استغراق للاعادات فان اعادة زيد المصدوم مثلاً بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من اوقات بقائه كوقت بلوغه مثلاً اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع الشخصيات الموجودة في وقت آخر من اوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أو المنتفع ذا العقل يرد ما يحسول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حيثئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل قوله قال الشارح يلزم ان من أكل الخ فإنه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلا يلزم وهو ظاهر (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقص انما يرد اذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حيثئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعترلة على ما في المواقف فلا يرد وبه انما لا يلزم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقص به على التفسير الاول أيضاً قال الشارح والله تعالى يضل الخ اعلم ان محل النزاع على ما في شرح المقاصد الآيات المشتملة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ممن يهوى الله فهو المهتدي ومن يضلل فلنزلناهم الخاسرون ان هي الا فتنة لعل يهتدون تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خالق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعترلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والتم والعتاب فخلوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او التوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الإعتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصول الى المطلوب وقد يكون منعيا بمعنى الدلالة على الطريق الموصول الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما نمود فهديناهم الآية ومعنى الانابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سبيلهم وبصالح بهم وقبل مناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى قلن يضل أعمالهم ومنه اذا اضلنا في الارض أي اهلكنا وقد يستند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع قال الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى الخ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلالا ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجد ضالا أو يسمي ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حيثئذ تكون

شبهه بغيره وان ثبت قلت كوقت طريان المدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسننه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من الشخصات الخارجية انما يلزم انتفاء الاعادة بغيره الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فتأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون شخصا خارجيا لان الشيء يكون موجودا في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوما قال الحياي مع انه كلام على السند ككشف هذا الكلام قد اعني الاذكياء ومنه في عرف المتأخرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيدا اذا كان مؤدبا الى آيات المقدمة

المشوعة الذي يجب على المخل
عند منع المانع وذلك اذا
كان السند مساوياً لمقبض
المقدمة المشوعة أو اعم
مطلقاً منه وأما اذا كان
أخص مطلقاً منه فلا لأن
استفاء الأخص لا يستلزم
استفاء الأعم فلا ينتق قبض
المقدمة المشوعة فلا يثبت
عنها فيكون الكلام كلاماً
على السند بل الرجوع إلى
آيات المقدمة المشوعة
وذلك لا يفيد شيئاً لأن المنع
المجرد كالشع مع السند
وكشف المقام يحتاج إلى
معرفة قبض المقدمة
المشوعة ومعرفة النسبة
بينه وبين السند المذكور
والمقدمة المشوعة موجبة
كلية في الظاهر ويحتمل
أن تكون شخصية ونقبض
سلبها ولزوم الباطل
من عين المقدم يستلزم
نبوت قبضها بلا شك لكن
نبوت قبضها قد يلزم من

أيضاً يكون علماً والاضلال يصح تعليقه بالمشقة قدبر (قوله وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية)
مع أن المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى
وأما تودا الخ) فالمنع دعوانهم إلى طريق الحق وأوضحنا لهم سبيل الرشاد وبرزنا لهم مقاصدها وزجرناهم
عن طريق الفجوة فاستحبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء إذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق
الهدى فهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها إلى ترك الحقيقة وارنكاب الجواز فلتراد بها
معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وأيضاً الناس مختلف في الهداية) فبعضهم مهدي وبعضهم ليس
كذلك وبين الطريق علم لجميع الأمة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا
يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أن كونه مهدياً بمدح به في المعارف
دون كونه مبيناً له طريق الحق لأن كونه مبيناً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا
مدح إلا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله أن المدح يكون بحصول الفضيلة وبين الطريق
يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق أن يمدح عليها وحاصل
المدح أن استعداد الانتفاع بذاته ممدحة فضلاً عن أن يكون ممدحة وحاصل البحث أنهم لم يمتدوا
في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع
ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة إلى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر
(قوله مع أنه في نفسه أحق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل سرور العالم
سرتين يعني ترك العمل ومخالفة العلم فترجع المذمة إلى الترك والمخالفة لا نفس العلم تأمل (قوله
بنائي التفسير بالحق) إنما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب
الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الأنظار كقوله تعالى والذين
اعتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فإنا لنهدينهم سبيلاً وحينئذ لا نرد المذمة على التفسير
بالحق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضاً وعن علي وأبي رضى الله تعالى عنهما أهدنا أي نبينا
وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله إذ الأصح له) أي الأنفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب
علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الأصح له) أي بل الأنفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم
المقيم في الدار الآخرة أي التمكن منه لكونه أعلى المنزلين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل
التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يسكن التكليف والتعريض لا على
المنزلين أصح له وهذه التمسكة هي التي ألزم بها الأشعري الحياضي ورجع عن مذهبه على ما سر في
صدر الكتاب فإن قيل غل من الطفل أنه أن عاش ضل وأضل غيره فإماته لمصلحة الغير قلنا فكيف
لم يمت فرعون وهامان ومردك بوزر دأشت والشیطان الملعون وغيرهم من الضالين المضلين الخلفاء
وكيف لم يكن منع الأصح عن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سبها وظلماً وبخلاً (قوله وإن
اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الأنفع جانب علم الله
تعالى وزعم أن من علم الله تعالى منه السعير على تقدير التكليف يجب تعرضه للثواب مع علم الله
تعالى بأنه لا يدركه بل يقع في العقاب وأما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم أن

ما علم الله تعالى نفسه وجب عليه كافي على الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب
عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا ستره فيه (قوله قوله ولا كان له منة الخ) أي إلى آخر الأدلة على
ما يدل عليه قوله ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولا كان سؤال المصحة الخ
لا بقوله ولا كان له منة تأمل (قوله ألأب المشرق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة
شرما وعقلا فكيف يستوجبها من جهة ما قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والأذى
ويقال المنة تهم الصنية قلنا لان لم ان المنة مذمومة مطلقاً بل للذموم منها ما يكون على سبيل
التوبيخ (قوله في شفقتك الحيلة) وصف الشفقة بالحيلة اشارة إلى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل
(قوله فتركه لا يحل بالحكمة البتة) لان ترك الكريم الحكيم العليم بالمواقب محض حفة لا يكون
خالياً عن الحكمة وان لم يعلم ما هي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم
منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل
على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح (قوله ولو
سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح فمضى كلامه وهو قوله وان تغفر لهم فليس
ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير الحال هو المغفرة لا ان ترك عدم المغفرة
جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز
فالتجوز على التقدير الحال لا ينافي استحالة الكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله ان ترك
ما فيه الحكمة يحل أو سغه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلا أو سفا أو جهلاً اذا
لم ينضم ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه يحل
أو سغه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد بنفي الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هنا
(قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة
وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يحملون إيجاد العالم لازماً الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل
إلى الفلسفة الظاهر المراد أيضاً (قوله ويسندونه إلى العناية الأزلية) قال ابن سينا العناية
هي إحاطة علمه تعالى الأول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فله
الأول تعالى بكيفية العوالم في ترتيب وجود الكل منبع لنضمان الخير في الكل من غير أسما
فصود وطلب شوق من الأول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب
التأويل على مذهب الراسخين قوله تعالى والراسخون في العلم إلى قوله وما يعلم تأويله إلا الله وأما
على مذهب الواقفين على إلا الله فلا لكن على ذلك للمذهب أيضاً النقل الوارد في المستعانت العقلية
ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض إلى الله تعالى وما علينا الا التصديق بان كلامه عند ربنا
(قوله دليل على ان المرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب النجاة عليه أي على العذاب
الذي هو المرض على النار صياحار ما فهم انه غير ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية
بصرحها وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لان الآية وردت في حق الموتي كذا في شرح
المواقف قال الشارح وانما عذاب القبر بعض المعتزلة كما قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار
ذلك عن ضرار بن عمرو ولما نسب إلى المعتزلة وهم راء منته الخاطلة ضرار اياهم وتبعه قوم من السلفاء

شيء آخر وهو انتفاء عيبها
في الواقع بلا استلزام الحال
فان المعدومات الممكنة
لا يلزم من وجودها محال
مع انها معدومة كالفلك
الفاشر مثلاً وبالجملة ان
هنا سنداً آخر يستلزم
نفي المقدم المستبعد وهو
كون الاوقات أموراً عدية
غير معتبرة في وجود الشيء
فلو استند المانع بالكسبي
سواء كانت المقدمة موجبة
كلية أم شخصية كان قال
لان لم كون جميع الاوقات
أوقات الحدوث متشخصاً
خارجياً كيف والاوقات
أمور معدومة غير معتبرة
في وجود الشيء والمانع
استند بغير هذا السند في
منع الموجبة الكلية وهو
لزوم تبدل الأشخاص
والحرردفه بمحمل المقدمة
على الشخصية فلما منع ان
يمود وينزع الشخصية
استند بالسند الذي ذكرناه

المعادين للحق كذا في شرح المقاصد (قوله يجوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد
واما ما يقول به الصالحية والكرامة من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لا معاد)
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
وايضاً حيث يلزم رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً الا من حيث كونه مبدأ والامتناع بينهما
بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا إعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك
باطل فاننا قاطعون بان هذا الكتاب هو بيت الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب إلى
السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا يتأتى الوحدة الشخصية بحسب الخ ج كذا في شرح المقاصد
(قوله وتالياً المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من الشخصات والثاني تسليه
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ ألبتة مستنداً بأنه اما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم
يكن مسبوقاً بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل منشاء في التحقيق تحلل الانصاف
بالدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كاسم شخص معين ثوباً معيناً خلعته ثم
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله ان
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ ناظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله
يحفظها الخ) وقد ادعى الممنزلة انه يجب على الحكم حفظها عن ذلك لينسب من ايصال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى إعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصور
والهيات كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خير الخ) قل عنه ولعل المدعى بي دعواه على ان
تغلبة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا منصفة وقد عرفت جوابه قال الشارح
والعقل قاصر عن ادراك كنهه وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان
وساقان عملاً بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك قال الشارح لم يمكن وزنها
فكيف اذا زالت وتلاشت بل انفراد به المدل الثابت في كل شيء واما ذكر بلقظ الجمع والاقل ميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم النوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعنويات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل يحمل
الحسنات انجماً الخ) اما انقضى الجمع في قوله تعالى فانما من نقات موازينه واما من عفت موازينه
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد
اظهاراً لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد (قال الشارح اكتفاء بالكتاب) لانه
من أهوال الخابية ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود المعسرة والابنة والابن والارجل
والسبع والجلود والابصار والارض والقبل والتهار والحفظة الكرام ومنها تقيم الايمان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو لزوم انتفاء الشخص
كما ان لزوم تبدل
الاشخاص بخصوص بمنع
الكلية وصرح الخيال
بالسند بخصوص بمنع
الشخصية بقوله مدفوع
بان المتغير في الوجود ما لا
يتصور هو بدونه وتقديره
ان دفعك السند المذكور
بالتعديل كلام على السند
الاخص والمقدمة المذكورة
بعد التعديل بمنوعة أيضاً
بسند آخر وهو انه لو
كان وقت الحدوث معتبر
في وجود الشخص للزم
ان يتغير الشخص بانتفائه
لان المتغير في وجود
الشخص ما لا يتصور
وجود الشخص بدونه
وهو سفسطة فان الشخص
الموجود في وقت البقاء عين
الشخص الموجود في وقت
الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المتأداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان
 المحاسب خبير الناقد بصير ظهور مراتب ارباب السكال وقضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد
 وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات
 وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الآيات والأولياء وسائر الصلحاء والأتقياء
 فيه تردد والتظاهر السلامة لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء
 الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما ورد من ان الصحابة الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
 بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط او
 بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان
 الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه أولى واجدر (قوله مخالف
 لاجماع المسلمين) وايضاً الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جائز
 (قوله أي تخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان يجعلها تامة بمعنى تخلق واللام
 للاجل فيكون المعنى تخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل
 الخ) يعني ما تدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كائنة لهم وأما نفسها فلا تدل الآية
 على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكنهم من التمكن
 في الجنة لازم لوجودها غير متفك عنه فعدم التمكن الآن يستلزم عدم وجودها الآن وأما
 التمكن بالفعل وان لم يكن لازماً لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم
 التمكن للوجود ممنوع لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكن فيها الآن بل
 يمكن منه فيما سيجي (قوله هو الدوام التجديدي العرفي الخ) الدوام الجمع عليه هو انه لا انقطاع
 لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقين على السدم زماناً يعتد به كما في دوام الماء كونه على
 التجدد والانقضاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره الحاشي تدره وما قيل يعني ان المراد
 دوام نوعه في ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم
 الانقطاع زماناً يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى (قوله أي المقصود
 منه) الاثني بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم
 ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صاح لذلك كما ان من
 كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا بخلاف ظاهر قوله تعالى
 ان تحنبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
 هي دون الكل واتى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا قول النفاق كفر مضر)
 يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضر لا مخالفة له
 (قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس
 المعتزلة وأصل بن عطاء كان ماصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وأما
 عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية للملاحظة
 فيها الدلالة على نبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على الكنية المذكورة تأمل

المفاهيم ثلاث اسانيداً أحدها
 مشترك بين منع الكلية
 والشخصية وهو الذي
 ذكرناه بقولنا كيف
 والافاق أمور معدومة
 الخ والآخر ان مخصوصان
 أحدهما يمنع الكلية وهو
 الذي ذكرناه المحجب والآخر
 مخصوص بمنع الشخصية
 وهو الذي ذكرناه الخيالي ثم
 اعلم ان ما قاله الخيالي وهو
 مالا يضر عدمه في البقاء
 لا يضر في الاعادة ليس
 من ثمة السند بل هو في
 مقام التفرع على بطلان
 كون وقت الحدوث
 مشخصاً خارجياً وتقريره
 ان وقت الحدوث لا يضر
 عدمه في بقاء الشخص
 بينه ومالا يضر عدمه
 في بقاء الشخص بينه
 لا يضر عدمه في اعادة
 الشخص بينه ينتج ان
 وقت الحدوث لا يضر
 عدمه في اعادة الشخص

(قوله فلا يرد ما قبل الخ) يعني ان منشأ الابرار المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والنفقة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لما قلنا الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق النعم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل الآية الحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاماً أو منعه عن رؤية الملك الحيار أو عن بعض الذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكن التفرقة الدنيوية من أياحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع إيجاب الجزاء ثم منع أنه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح إشارة الى الاعتراض على التمسك بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصغائر أو الكبائر بمسد التوبة وما اعترض به عليه إشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد وأجاب عنه أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا تخصيص ومخالفة لا تأويل من يستدعيه من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله ثم اشرك) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هنا هو المشهور في ابطال تقيدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بمسد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الحرية في الفعل وتركه على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب التمسك بل في التفضل به كقولك الامير يخلق على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصغائر عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعوضة على ان في تخصيصها اخلاصاً بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت) قيل ان المغفرة هي التي تجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بمسد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله فلانبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا ينادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لآيات الجزء الاخير من الدعوى تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي

بعبه يقول الفقير ولكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الاقطار الخ قال الخبالي وقالوا أيضاً لو اعبد المدوم الخ ان استدلال الخصم مبني على زعم ان إعادة المدوم بعينه انما تكون باعادة مجبوع شخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فاللازمة واستحالة اللازم بدیهتان فلا مجال لشمهما اما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع الشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرفع التعدد حيث بين البدأ والمعاد فيكونان شيئاً واحداً موجوداً في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حيث بين البدأ والمعاد فتخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

تبيين الحال وتحقيق اليأس) حتى يقتضي وجودها محض الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله) لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبار (قيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فإذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها الحل للخلاف فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى قدير وفيه شيء تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المهمة العامة (قوله وتسير الى منفع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم لا للعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب الى آخر القول) لان غير المحتجب عن الصغيرة يستحق العذاب ويفقر الله تعالى ان شاء عندهم والمحتجب للكثرة ضافرة مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فبدان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكثرة) يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملاً على ان في حقه لمطلق المكث الطويل قياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم ان للمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أهم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق النفاق فلا محذور في ارادتها جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لنا لقوى العمل لا للتدنية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فتقوى فيه لا يحتاج الى المقوى (قوله منسوبية المصدق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة للتفسير بنيت شيئي لشيئي هو مصدر المبني للمفعول والافضاء يكون الانبات لا الثبوت على ما لا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي يتم الظني بالنفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تحوير النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والفتنة وحين عدم الفتنة بعدم الذموم بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه ما يضاذه) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الأعم ضد الأخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في المزمرة وان لم يظهر على غيره) ثم اختلف فيها اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذا عاجز كالآخر من مؤمن وفاقا وانصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر أبي طالب وان كبرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لهما على ما يشعر به قوله عليه السلام شام عيني ولا ينام قاي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى القوي الذي هو التصديق الى سائر مافي القلب والاعتقائيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق الخصوص كما سيأتي ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى القوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

(١) ويندرج فيه التقليد القوي (منه)

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على ماسر ان قلت التخلل لا يتوقف الا على الطرفين منزهة لتأثير بعض الوجوه أو اتحاداً في جميع الوجوه فما وجه ما في شرح المواقف في بيان الخلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متباينين قلت الشيطان لا يكونان الا متباينين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحداً في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فارتفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتباين ليس للتفيد واذا عرفت ما قررنا فاصرف ان قول الخبالي واجب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان إعادة العين بالمشخصات المتغيرة في الوجود ومنع

كون الوقت منها وكأنه
لا حظه في هذا الجواب
ولم يصرح به. اكتفاء
بشيء وخاصل جوابه منع
الاستحالة مستنداً بمنع
الملازمة وتقريره لا نفى
الاستحالة كيف واللازم
ليس يخلل عدم بين الشيء
ونفسه في التحقيق بل
اللازم في التحقيق يخلل
العدم بين زمان الوجود
وقد عرفت أن منع
الملازمة لا يتم إلا ببيان
إعادة العين ليس كإبتيوهم
المستدل بل ذلك بإعادة
الشخصات المتغيرة في
الوجود فوجب أن يلاحظ
هذا في سند منع الملازمة
وعلى تلك الملاحظة يجوز
كون زمان المعاد غير زمان
المبدأ فيكون يخلل عدم
حينئذ بين زمان الوجود
واعلم أن الظاهر في مثل
هذا المقام منع الملازمة
بحر قال الحياي وقد يجاب

النفوي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالإيمان مع
كثرة في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس الشروعات خطاباً بما لا يفهم
وهو مستلزم لعدم إمكان الامتثال به من غير استفسار مع أن من امتثل امتثل من غير استفسار
ولا توقف إلى بيان أصلاً وأما وقع الاحتجاج لهم إلى بيان ما يجب الإيمان به فبين وفصل بعض
التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الإيمان أن يؤمن بالله وبلائه وبكتبه
ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل
أما كم يعلمكم أمر دينكم ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعيلاً وإرشاداً بل تليفاً
وأضلالاً كذا في شرح المقاصد (قوله لا نزاع في أن الإيمان من المتفولات الخ) يعني لا نزاع في
أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى النفوي للإيمان إلى التصديق بأمور
مخصوصة وأما المقصود أنه تصديق الأمور المخصوصة بالمعنى النفوي للإيمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراست كوي داشتق (٢) ويخالفه التكذيب ويتناقضه التوقف والتردد (قوله ليس
المعبر عند الكرامية بمجرد اللفظ) يعني أنهم لا يمتنون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف
كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق الفاي أو عليه وعلى الإقرار بأية الألفاظ كانت
وأية الحروف كانت من غير أن يحمل التصديق جزأ منه والحاصل أنه اسم للعقيد دون المجموع
(قوله إذ لا دخل في الأوضاع) تليد أن قوله يبطل ما قيل الخ (قوله ومن أضر الإذعان الخ)
لأدخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الأحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل
(قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن الحقيقة ليست إلا الألفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو
كذلك فكيف تكفي الإشارة المذكورة في محبة إطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق
عليه موضوعاً له اللفظ (قوله أنه حقيقة في الإقرار) أي مطلقاً سواء قام دليل الإيمان أو لم يتم
(قوله لا أقول هذا مذهب الرافضيين والقطان) فنقد الرافضيين بشرط مع الإقرار بمعرفة القلب
حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً وعند القطان بشرط مع التصديق أيضاً حتى يصرح بأن الإقرار
الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيماناً (قوله ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار الخ) أي ولو كان
مواطأة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكرنا أي الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب
(قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر أن ليس حقيقة الإيمان بمجرد كلتي
الشهادة على ما زعمت الكرامية (قوله لا على المصنف وموافقيه) بمن ذهب إلى أن الإيمان هو
التصديق والإقرار معاً (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وأورد كافي قوله تعالى
أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني أن العطف
بظاهرة يقتضي المفارقة فيجب العمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كإثر الظواهر (قوله لأن
جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان الشرط داخلاً في الشرط يلزم أن يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى النفوي (منه)

(٢) هذا إذا أضيف إلى التكلم لا إلى الحاكم وإذا أضيفت إلى الحاكم يعبر عنه بواست داشتق
وحق داشتق (منه)

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم أن يكون الشرط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقبل من أن يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الحياتين) قل عنه أن الحياتين هما أبو علي الحياتي وابنه أبو هاشم فهو من قيل التعليل كمبرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له في توجيه كونه الإيمان التصديق الذي هو من النكبات النفسية أو الاتصال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لأن ظاهره التكليف بنفس الإيمان أو بحصيلته وجعل التكليف بالإيمان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر إذ معنى وجوب المعرفة حيث وجوب بحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الإيمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يثبت ذلك العدول تأمل (قوله والحق أن النظري مقدور) أي فلا تكلف في كونه مكلفاً به ومكسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يمتد قبضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطرارياً لما اعتقد قبضه أصلاً ثم الظاهر أن الضمير راجع إلى النظري وظاهر أن المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالأولى أن يقال قد يمتد قبضه متعانه (قوله وليس يختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق القوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما أتى عليهم والانبيا بما أوحى إليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكسب بالاختيار وإن من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بأن العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه أن الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق إذ التصديق هو العلم بالشرط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وإنما قلنا كذلك) أي إنما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثنى لكثرة اليهود فيها فلم يفضل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً واحداً من انساين لم يلائم كلمة من اليانية إلا بتأويل راجع إلى المعنى الأول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استنباط (قوله فيحتمل أن يكون الإسلام أعم) قد عرفت أن الاعتراض على الاستدلال الأول باحتمال كونه أخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لأن الإسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما أرسل) فسر به ليعم الأخبار الأمر والنهي أيضاً (قوله فيبينها نقابر ظاهري) أي بحسب المفهوم وأن لم يتناظر المعنى عند عدم الاتصاف (قوله والأولى أن يقال الخ) حاصله أن الآية صريحة في تحقق قولهم أسلمنا بدون الإيمان لأنني نحقق الإسلام بدونه لأن قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ونجاة الأولوية أن في الجواب الأول أثبات أن معنى الإسلام نقابر للإيمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الإسلام هو الخضوع والانقياد للألوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الأعمال) قل عنه يرشدك إليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي (قوله لا آمن من أن يشوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلزمات

بمحويز التميز في الوقتين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسليم أن تحال عدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتمحويز نقابر الحاصلين نقابراً اعتبارياً وإن اتحد ذاتاً وشخصاً وهنا بحث وهو أن الموارد الغير المشخصة ما هي والذي انتهى إليه فسر الفقير أن كل جزئي أنصف به جزئي آخر فهو عارض من شخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان إلى غير ذلك والمعنى الكلبي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص وهو مطلق السواد أعم من سواد زيد وعمره وحجر وشجر وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

كذا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى أنه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح
 لنزج بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴾ إشارة إلى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد
 أن ما جاء به النبي عليه السلام إما أن يكون موافقاً للعقل حسناً عند قبوله وإما أن لا يكون نياً
 أو مخالفاً قبيحاً عند فطره ويترك وإن جاء به النبي عليه السلام أولاً يكون حسناً عند ولا قبيحاً
 فيفعل عند الحاجة لأن مجرد الاحتمال لا يمرض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير
 الجواب أن ما وافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكد به منزلة الأدلة العقلية
 على مدلول واحد وقد لا يستقل بفعله عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه
 النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو
 قبيحاً يجب تركه هذا مع أن القول متفاوتة بالتفويض إليها مظنة التنازع والتقابل ومغض إلى اختلال
 النظام وإن فوائد البينة لا تحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس يمتنع ﴾ قال
 في شرح المقاصد المذكورون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
 إليها كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار
 الباري تعالى وعلف بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك
 على أفعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالاة ونفي التكليف ودلالة المعجزات وهو لا أحد
 وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قوله احترازاً عن كل نطق الجناد)
 أي عما إذا قال مجزئ نطق هذا الجناد قطق بأنه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ أبو الحسن هي
 فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل بقصد بئنه التصديق وقال بعض الأصحاب هي امر يقصد
 به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جملة شاهدها
 لدعواه وتسجيراً لنيزه عن الابتناء بما أبداه نقول تحديث فلان إذا بارئته في الفعل وتازعت
 للقلب وتحديث القراء أينا أقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من
 شخص وهو ما كتم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي
 كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط هنا شرائط قبول الحديث وتأمل
 به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع أن أحد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل
 غير روايته وظاهره ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي
 المذكورة في كتب الأصول فالاربعة الأول فليتأمل واعلم أن العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب
 بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويندرج والمعتبر هنا كماله
 وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبت عليه
 مع المراقبة إلى حين الاداء وكما له أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة
 وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر هنا ما لا يؤدي إلى الجرح وهو رجحان جهة الدين
 وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو بسمائه
 وصفاته وقبول أحكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بأن يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) وجه التأمل أن بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

بالزمان مقارنة زينة مقارنة
 عمرو وأما لم يكن هذا المعنى
 الكلي متخصاً لا شراكه
 بين الأشخاص وعدم
 اختصاصه بشخص وإذا
 قرر هذا فاعلم أن التميز
 بالمعارض الغير المتخصص
 إنما يكون بتبدله وهو يستلزم
 تبدل المعارض المتخصص
 لأن انتفاء العام يستلزم
 انتفاء الخاص ووجوده
 يستلزم وجود خاص ما
 إذا لا وجود للعام إلا في
 ضمن الخاص فهذا السند
 باطل في حد ذاته إذا لا
 يمكن التميز بالمعارض
 الغير المتخصص مع بقاء
 الشخصيات بينها ﴿ قال
 الخياطي وأيضاً لو تم الخ ﴾
 تنقض إجمالي بأجراء
 خلاصة الدليل لأن الدليل
 تخلل عدم وهذا تخلف
 الزمان ومدار الاستحالة
 هو التخلل مطلقاً وهنا
 جواب آخر غير ما يجب

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره
والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحاً والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها
أو لم يعرف تاريخه وثالثها ان بين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصاً ورابعها ان يمتنع عن
العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية
والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل
بخلافه بعد الرواية والتوسع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان يكون من
الصحابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل
الحفاء على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث
اما ان يكون مبهماً أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان
مفسراً بما هو جرح شرعاً متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والمصيبة
وما ليس بطعن شرعاً مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارتيال والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق
الح) فان المجزئة ان دلت على صدقه فنيا هو متذكر له وعامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات
اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها كذا في شرح المواقف
(قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الح) يعني اما لا نعلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى الذنوة
المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في
التهلكة) وقد نهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف
بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النية الى غيرهم) كما في قوله
تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلنا لهما شريكاً فيما آتاهما أي جعلنا أولادهما له شركاء
بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل العمل
على ترك الاولى وكونه قبل البعث كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى
انهم معصومون عن غير ما قل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخبرية بحسب سهولة الح) قيل ان اضافة
الخبر الى الامة بشر بالجنة أي بحجة كون خيرتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع
المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو
الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان اسر الاعلى الح) يعني يجوز ان
تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استثنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر
مأمورون بالتدخل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضيق في فسجدوا للقيطين كانه قال
فسجدوا لمأمورون بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار) وقوله
رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا التومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا التومية
مستنداً بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف لعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامه
فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأنني انظر الى مصارع القوم وهو يوحى الى الارض ويقول
هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامت قريش بما أوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به الخفي وان المدعى غير
متخلف لان بقاء شخص ما
زماناً يمتنع لان الوقت
من الشخصات الخارجية
في زعم الخصم وان كان كل
منها باطلاً كما سبق وكان
الخفي بلا أسلف الإشارة
اليه لم يلتفت الى دفع
ذلك الجواب الآخر
وقال الشارح لان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصيلة الح كـ بريدان
صغرى الخصم ممنوعة
وسند تحرير الحشر وتقرير
دليل الخصم ان الحشر
الجبلي إعادة المعدوم بينه
وهو محتج وتقرير المنع انا
لا نعلم الصغرى كيف
ومعنى الحشر جمع الاجزاء
الاصيلة وإعادة الروح البها
فليس هنا أصل الاعادة
فضلاً عن ان يكون بينه
لان الاجزاء الاصيلة
والروح لم يندم شي منهما
بل انفصل الروح عن

من أمر بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستخرون ويستعجلون به استهزاء
ومعنى الآية أن الآيات إنما ترسل بها تخوفاً للعباد وهؤلاء قد خوفوا بمذاب الدنيا وهو القتل يوم
بدر فما كان ما أرى في منامك بعد الوحي اليك إلا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرياً وخفوا بعذاب
الآخرة فما أترقبهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قوله المكذبين) هذا أيضاً منع أن المراد بالرؤيا الرؤيا
النومية ويصلح جواباً عن الآية ودرواية معاوية فالأنسب تقديمه على ما أخرجه عنه وفي الكشاف حيث
قالوا له أعلما رؤيا رأيتها وخيال خيل اليك استبعاداً منهم كما سعى أشياء باسمها عند الكفرة نحو
قوله تعالى ابن شركاني فراغ إلى آلهتهم ذق افك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام أن ولد
الحاكم يتداول بنبره كما يتداول الصياني الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) إشارة إلى اختيار
مذهب من ذهب إلى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي
الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يحجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فإن للمجوزين
ثلاثة مذاهب أحدها هذا وثانها أنه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من
جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كإتلاق البحر وإتقلاب العصا وحياء الموتى قالوا بهذه
الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الإمام هذه الطرق غير مبدعة وإنما المرمى عندنا نحو زجلة خوارق
العادات في معرض الكرامات وإنما تمتاز عن المعجزات خلوعاً عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي
النبوة صار عدواً لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد (قوله قال
الشارح أكثر من أن يحصى) يرد عليه أن ما بعد من لا يكون مفضلاً عليه إذ ليس مشاركاً لما
قبله في أصل الفعل أعني الكثرة وإجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بأن كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه
اسم التفصيل أي نباعد في الكثرة من الإحصاء وردة الشريف قدس سره بأن من إذا لم تكن تفضيلية
قد استعمل الفعل التفضيل بدون الأشياء الثلاثة فلا شك أن التفضيل مراد فالمعنى أكثر مما يمكن
أن يحصى إلا أنه توسع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قبل ويمكن أن يوجه جواب الشارح
أيضاً بأن من التفضيلية محدودة كما في قوله تعالى يعلم السر وأخفى والمعنى أكثر من خلافها وفيه
أنه لا خفاء في أن أمثال الكرامات المذكورة ليست بأكثر من خلافها بل الأمر بالعكس بل يجوز أن
يكون استعمال مثل هذا الكلام فيها يكون الخلاف بما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى إذ
لا يتصور إلا إذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في أصل الفعل ويكون أزيد في المفضل مما في
المفضل عليه وقد يؤول بحذف المضاف أي من ذي أن يكثر أي من أمر ذي كثرة كذا قرره الشارح
في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالتفضل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الح) أي
قال عليه السلام لا يدرى الله عنه حين كان بمنى إمام أبي بكر اتشى إمام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لآيات أفضلية
الذكور) وهو أبو بكر رضي الله عنه وإن كان ظاهراً في أفضلية غيره المذكور وذا يكون بالمساواة
أيضاً ولهذا أقاد أن أبا بكر أفضل من أبي المرداء والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي فإني أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (قوله ينبغي أن يخص النبي عليه السلام)
يمكن أن يراد بالشر غير الأعيان بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الأمم فمعلوم

البدن وبقى موجوداً
وتفرقت أجزاء البدن
وبقيت موجودة وقول
الشارح سواء سمي ذلك
أعادة المعلوم بعينه أو لم
يسم معناه انت لم يسم
قالصغرى ممنوعة وإن سمي
قالصغرى ممنوعة وهو
واضح حينئذ لأن دليلهم
الذي نقله الخليلي لا يجري
على جميع الأجزاء الأصلية
وضم الروح إليها وإن
بسم المعلوم بعينه لكن
هنا إشكال لأن تلك
التسوية كيف يمكن حتى
فرض وقوعها ولعل مدار
امكانها أن النصوص دلت
على أن تلك الأجزاء بعد
إليها من عوارضها ما يميزها
عن غيرها حتى أن الإنسان
يعرف والديه وولده وأخيه
وصاحبه يدل عليه قوله
تعالى (يوم يفر المرء من
أخيه وأمه وأبيه) الآية
فمجموع الأجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالبعديّة الغير الزمانيّة ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بنوا عن طائفة) ضمن بنى معنى الخروج فعداء يعنى والمعنى بقوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باعين عليه لان الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف بدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل أصلاً والمحذوف حالاً وقد يفسر بالاول أولى وأرجح ادلاً شك ان المتضمن جمل كانه في ضمن المتضمن فيه فعمله تبعاً للمذكور أولى من عكسه وأما ما قبل من ان ذكر صلة المتدرك بدل على انه المقصود فبرر عليه ان ذلك انما يدل على ان المتدرك مراد في الجملة واللام يمكن مراداً أصلاً كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام والالزام ظاهر الانقضاء فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعنى ان المراد بقول الشارح فعل ما ذكره الخ إيراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزوم ان تعصى الاممة كلهم والالزام باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان الالزام فلان المعصية ضلالة والاممة لا تجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال أصلاً) أي لا قبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعصيان كل الاممة (قوله ان ما لها وغايتها ذلك) حاصله انه امرت بالنهاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة المعصية ذلك وقبل الظاهر ان المعصية كالشجاعة مثلاً تطلق على مبدأ الآثام وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حيث ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأماماني هذا الشرح فلانفع له في اتسام الكلام بل له ضرر على ما عرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المنطوق الخ) يعنى ان الوارد في الآية الظلم المنطوق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدر في الخلفاء الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المنكثين وقوله وأدرجت في قمره حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيت العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رئاسة من جملة الامام تأمل عليه على الاطلاق فانه لا يتم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي ما بلغ نصف ما ينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي ما بلغ نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهباً من الفضيلة

المعزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المعزة فتأمل وقد يتسارع في تسمية العينية فيقال للرجل الاحمر في الامس وقد زالت حرته اليوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيت بالاس وبالجلة ان معنى العينية مطابقة شيء لا آخر في مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لا آخر في مادته وعوارضه المعزة عن الاخبار سواء طابقت في جميع العوارض أو لا قال الخبالي ذهب البعض الخ في الفرض من نقله ان هذا يرد على جواب الشارح ابطالاً لسنده الذي استند به في منع الصغرى القائلة بان الحشر إعادة المعدوم بعينه وأقول ولو سلم هذا الابطال

والاجر ما ينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية
وكان النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضلهم بحسب أفضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله
عين الحجة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتلي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني
الحديث وتفسير الاسلوب حيث للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان آذاهم سبب لا بذاتي على عكس
قوله فبحي أحبهم فيفضي أنفسهم وللإشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث
أي بسبب حبه إلي أي أحبهم أي قائما أحبهم لانه بحبي وأبفضهم لانه يفيضني والعبارة بالله وعلى كلا
المتنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحي فيفيض مصدر ان مضاقا الى المفعول به (قوله
يدل على أنه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والملة لذلك الامن كما هو في أهل الجاهلية
(قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد أولا فان ظهر قائما ان قبل النسخ أولا والثاني الحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا
والثاني المفسر والاول اما ان ينساق لاجل ذلك المراد أولا والاول البغض والثاني الظاهر وان
خفي منه المراد قائما ان يحتمل لعرض أو لنفس والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه
والاول اما ان يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني الجمل فعلم بذلك ان الحكم لفظ ظهر منه
المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل
والنفس لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسبق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر
منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسبق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ حتى منه المراد لعرض
والمشكل لفظ حتى منه المراد لنفسه وادرك عقلا والجمل لفظ حتى منه المراد لنفسه وادرك نقلا
والمتشابه لفظ حتى منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب أهل الوقف
فهى كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) أي على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتجاج
الى الجمع الخ) أي الذي استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير أحد
من أهل القبلة الشيخ الأشعري وبعض منابيه وهو أكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه
الله لا ارد شهادة كل من أهل الأهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن أبي حنيفة
رحمه الله انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق
القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم
وقال ابو اسحق تكفر من يكفرا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر أحد من أهل
القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبار الخ) قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين
لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين
فلا تعارض في أدلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية
والحديث) الآية قوله تعالى وما دله الكافرين الا في ضلال أي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان
دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا في الكشاف والحديث ما روى ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقدم الجار والمجرور المقيد للتخصيص بشكل التوفيق

وسلمنا ان الحشر اعادة
المعدوم بعينه اذ لا تدعي
ان الله تعالى يريد جميع
العوارض المشخصة للاجزاء
الاصلية فلا يفيد الادلة
التفلية قال الطيبي فان
قيل يحتمل ان يتولد الخ
حاصله انتقال الى معارضة
أخرى بمادة أخرى
وتقرر ما انت دعوى
وجود حشر جميع
النفس البشرية غير صحيح
اذ يحتمل ان يؤكل الانسان
ويصير جزءا من الاكل
ويتولد من ذلك الجزء
لطفة يتولد منها شخص
آخر وحشر ذلك المأكول
بحال مثل الدليل المذكور
في الشرح مع تغيير ما
تأمل وحاصل الجواب انه
يجوز ان يحفظ الله الاجزاء
الاصلية من المأكول من
ان يصير جزءا من بدن
آخر ويجوز ان يحمله
جزءا منه لكن حفظه من

يحمل الكفر في الحديث على كثران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت
قيمتها أي قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو أن يدفع
الحرث) هذا كان في شربهم وأما في شربهم فلا ضمان عندنا بالليل أو بالنهار إلا أن يكون مع
البهيمة سائق أو قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص إنما ضمنوا لأنهم
أرسلوها (قوله كما يشتر به قوله غير هذا أرفق) كأنه قال هذا حق وغيره أحق وأيضاً يفهم من
قوله تعالى وكلا آتينا حكماً وعلماً أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وفي كشف المنار
أن تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي أن يكون الآخر خطأ أذ لو ترك الأفضل لما
حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لأن الاقتناء والاعتراض على رأي من هو أكبر
لا يصح فكيف على الإيب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه أيضاً قال مجاهد كان هذا صلحاً وما
فعله داود عليه السلام كان حكماً والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البحث (قوله اعترض
عليه بأن الاجماع) أي الاجماع على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي
(قوله فاما أن الخ) يعني أن ظاهر الآية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فلا يد من تأويلها على وجه يتدفع به المناقاة فاما أن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الانبياء
عليهم السلام ويكون معنى الآية أن الله تعالى اصطفى آل إبراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على
العالمين ولما أن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى أن الله اصطفى آل إبراهيم وآل عمران
انبياءهم وعاشتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما وأما لانحصار العام القابل للخصوص
في هذه الآية في هذين اللفظين لكن الثاني أولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال أولى أردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنز الحنف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء

لا يجوز له إلى النزاع مثل وجدان المركب (قوله صفات قاضية الخ) مثل الاخلاص

الذي به التروام والنظام واليقين الذي هو الأساس والقوى التي هي الثمرة ولا

شك أن هذه الصفات فيهم أقوى وأقوم لأن طريقهم البيان لا البيان والمشاهدة

لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه أن النبي

عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت

الملائكة يا رب خلقتهم يا كلون وبشريون وينكحون

ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجل

من خلقته بيدي وتنفخت فيه من روحي من قبل

له كن فكان رواه البيهقي في شعب الإيمان

من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة

على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

﴿نعم﴾

أن يصير نعمة يتولد منها
شخص آخر وقول الحياي
والفساد في الوقوع لافي
الجواز جواب سؤال
مقدر تقريره أن هذا
الجواز لا يدفع الاحتمال
المذكور وتقرير الجواب
أن الاحتمال المذكور لا
يفسرنا ما لم يقطع به لأنه
ذكره في مقام المعارضة
ولا يفيد فيها إلا القطع
ولا قاطع به لما ذكرنا
من الاحتمال بقول الناس
الفقيه محمد المرعشي الملقب
بما جفت زاده وأكرمه
الله بالفلاح والسعادة في
الدنيا والآخرة هذا
آخر ما تيسر لي من
النسبة والحمد لله الذي
بزمه وجلاله تم الصالحات
وسبحان ريتازب العزة
عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على
سيدنا محمد النبي الامي
وعلى آله وصحبه وسلم آمين